

عبد الوهاب المسيرى

رحلتى الفكرية

فى البذور والجذور والثمر

سيرة غير ذاتية غير موضوعية

دار الشروق

رحلتـــــى الفكريـــــة

طبعة دار الشروق الأولى يناير ٢٠٠٦
الطبعة الثانية أغسطس ٢٠٠٦
الطبعة الثالثة يناير ٢٠٠٨
الطبعة الرابعة فبراير ٢٠٠٩

رقم الإيداع ١٠٣٥٤/ ٢٠٠٥
ISBN 977-09-1285-9

٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧(٢٠٢) +
email: dar@shorouk. com
www. shorouk. com

عبد الوهاب المسيرى

رحلتى الفكرية

فى البذور والجذور والثمر

سيرة غير ذاتية غير موضوعية

دار الشروق

المحتويات

الجزء الأول : التكوين

الفصل الأول

البذور الأولى

الفصل الثاني

بدايات الهوية

الفصل الثالث
في الولايات المتحدة

الفصل الرابع
من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان

الجزء الثاني: عالم الفكر

الفصل الأول

النماذج الإدراكية والتحليلية

الفصل الثاني

بعض الثمرات الأولى

الفصل الثالث
الصهيونية

الفصل الرابع
الموسوعة: تاريخها

الفصل الخامس
الموسوعة: الموضوعات الأساسية

الفصل السادس

في عالم الأدب والفن

مقدمة

حينما أنتهي من أحد أعمالي الفكرية، عادةً ما أتأمله وأتأمل القضايا المنهجية والفكرية التي يثيرها حتى أبلورها لنفسي لتتضح الرؤية، وأرى علاقات بين التفاصيل والأفكار المختلفة لم أكن قد رأيتها من قبل، وأدرك جوانب في الموضوع الذي أتناوله لم يكن قد سبق لي إدراكها، كما أتعرف على بنية العمل الداخلي. وفي معظم الأحيان، إن لم يكن فيها جميعًا، تنتهي هذه العملية بإعادة كتابة العمل عدة مرات، إلى أن يستقر العمل تمامًا ولا يفضي التأمل إلى جديد. وهذا ما فعلته في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد** (يُشار إليها في هذا الكتاب بكلمة **الموسوعة**)، وقد أدى التأمل هذه المرة إلى كتابتها عدة مرات عبر عدة سنوات.

وحينما لاحت مشارف ما تصورت أنه اكتمال أهم أعمالي، وجدت أنه قد يكون من المفيد أن أضع بين أيدي القراء، وبخاصة الشباب، بعض خبراتي الفكرية والمنهجية. وبالفعل، كتبت بضع صفحات عن حياتي وأفكاري كنت أنوي ضمها إلى **الموسوعة**. ولكن اتسع نطاق التأمل وزاد حجم الصفحات وترابطت الأفكار (الثمر) بجذورها (حياتي الثقافية بأسرها) وببذورها (تكويني في دمنهور)، بحيث وجدت أنها تشمل كل حياتي الفكرية. وهذا ليس بغريب؛ لأن ا **لموسوعة**، بمعنى من المعاني، هي نتاج حياتي كلها. فانفصلت التأملات والكلمات عن **الموسوعة** حتى أصبحت عملاً مستقلاً يحمل ولا شك بصمات ماضيه، ولكنه مع هذا يتجاوزه في نفس الوقت. وكانت النتيجة هي هذه الصفحات: **رحلتي الفكرية ـ في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية، غير موضوعية.**

والصفحات التالية هي قصة حياتي أو رحلتي الفكرية كمثقف عربي مصري، وليست

قصة حياتي الخاصة زوجًا وأبًا وابنًا وصديقًا وعدواً. وهي ترصد تحولاتي الفردية في الفكر والمنهج ولكنها تؤرخ، في الوقت نفسه، لجيلي، أو لقطاع منه؛ فتحولاتي ليست بأي حال منبتة الصلة بما يحدث حولي. كما أن الجزء الثاني هو محاولة لعرض بعض أفكاري الأساسية كما تتمثل في معظم أعمالي، بطريقة أعتقد أنها مبسطة، كما أنها تبين كيف تشكلت هذه الأفكار ومدى ترابطها وبعض تطبيقاتها.

ومن هذا المنظور، تصبح أحداث حياتي لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري. ويمكنني القول بأنني فهمت كثيراً من أحداث حياتي الخاصة (الذاتية) من خلال نفس الموضوعات الأساسية الكامنة والمقولات التحليلية التي استخدمتها في دراساتي وأبحاثي (الموضوعية)، وليس العكس. ولعل هذا ما دعاني إلى استبعاد بعض تفاصيل حياتي الخاصة (المغرقة في الخصوصية)، وهي تفاصيل قد تكون مهمة من منظور شخصي، وقد تهم أعضاء أسرتي وأصدقائي، ولكنها لا تهم قارئ هذه الصفحات. ولعل هذه الواقعة توضح تمامًا ما أود قوله. فقد حضرت احتفالاً رسميًا بمناسبة افتتاح كوبري في مديرية البحيرة وانهالت الخطب الواحدة تلو الأخرى. ثم قام أحد خبراء النفاق وأخذ يعدد مناقب سعادة الوزير الذي جاء لافتتاح الكوبري، فسعادته طيب جداً وعلى خُلق متين للغاية ويقيم الصلاة في مواقيتها «ومايفويتشي فرض»... إلخ. فقام أحد المستمعين محتجًا، قائلاً: «إن هذه صفات إيجابية إن كان الحديث عن زوج ابنتي، لكن إن كان الحديث عن وزير [أي شخصية عامة] فالأمر جدُّ مختلف». وهذا هو ما فعلته في هذه الرحلة، أي أنني استبعدت كل الوقائع والتفاصيل التي ليس لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بتطوري الفكري (ما لوني المفضل؟ وما نوعية قماش بدلتي؟ ومن خالتي؟... إلخ)، فهي وقائع لا تهم من يريد أن يتعرف على تطوري الفكري. وحينما كنت أذكر إحدى الوقائع في حياتي كنت كثيراً ما أستبعد الأسماء الحقيقية لأبطالها حتى لا أسبب حرجًا لأحد منهم، وحتى يركز القارئ على مغزى الواقعة (لا على تفاصيلها). وقد يقول قائل إن كل الأمور مترابطة، وإنني قد أستبعد بعض التفاصيل المهمة دون أن أدري، وهو محق. ولكن لا مناص من الاختيار، ولا مناص من أن يتم الاختيار والإبقاء والاستبعاد والتهميش والتركيز حسب نموذج

محدد، فالبديل هو أن أحاول أن أعطي القارئ كل تفاصيل حياتي، دون تفسير أو ترتيب، ولعله قد يغرق فيها فلا يعرف أين يبدأ وكيف ينتهي، وما معنى كل تفصيلة أو معلومة (كما يقولون هذه الأيام!).

لكل هذا ابتعدت عن السرد المباشر لأحداث حياتي المتعاقبة ومراحلها المتتالية، وحاولت بدلاً من ذلك أن أعرض لها من خلال بعض الأنماط والقضايا والمقولات التحليلية والموضوعات الفكرية الكامنة المتواترة في كتاباتي وحياتي، دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. فهذه رحلة فكرية يتم سردها من خلال موضوعات (نماذج، كما سأبين فيما بعد)، لا من خلال مراحل متتابعة.

وقد سهَّلت عليّ هذه الطريقة في الكتابة عملية الانتقال بين أحداث حياتي المختلفة، أختار منها ما يتلاءم والموضوع الذي أتناوله. فحين أتناول موضوعًا ما، أتناول كثيراً من جوانبه دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. فكنت أبدأ، على سبيل المثال، بواقعة ما في حياتي وقراءاتي لهذه الواقعة، وما استخلصته منها من نتائج، ثم أنتقل إلى واقعة أخرى يتطلب منطق الفصل أن تليها، مع أن منطق السرد التاريخي يتطلب أن تأتي قبلها. كما أنني قد أورد أحداثًا قرأت عنها أو جوانب من الموضوع الذي أتناوله تكشفت لي فيما بعد، متجاهلاً منطق التتالي الزمني، متبعًا منطق بنية الفصل. وقد يسَّرت لي هذه الطريقة في الكتابة عقد المقارنات المختلفة بين المواقف المتباينة (وفي تصوري أن المعرفة الإنسانية أساسًا معرفة مقارنة). وحتى حينما تناولت إحدى مراحل حياتي بشكل مستقل داخل إطار زمني (كما هو الحال في الجزء الأول من الرحلة)، كنت أقوم دائمًا بوضعها داخل نمط فكري أو موضوع أساسي أكثر اتساعًا وعمومية من المرحلة ذاتها.

ولكن هذه الرحلة الفكرية، مع هذا، هي رحلتي أنا. فأنا الذي عشت ما عشت من تجارب، وطرحت ما طرحت من أسئلة، وأدركت ما أدركت من أفراح وأتراح، واستوعبت ما استوعبت من دروس ومفاهيم! أنا الذي تفاعلت مع ما حولي من تجارب منذ أن وُلدت في دمنهور ونشأت فيها، إلى أن انتقلت إلى الإسكندرية، ومنها إلى نيويورك، ثم أخيراً إلى القاهرة حيث استقر بي المقام. وهي رحلة إنسان فرد له خصوصيته وذاتيته، ولذا فالإشارة إلى الأحداث التاريخية العامة التي حدثت في حياتي (مثل ثورة ١٩٥٢) هي إشارة سريعة مقتضبة، فهذا جزء من تاريخ مصر العام. بل إن

الصراع العربي الإسرائيلي، هذا الحدث المهم في حياتنا جميعًا، يظهر في هذه الرحلة في طيٍّ حديثي عن رؤيتي له وعن التحولات التي خضتها في أثناء كتابتي الموسوعة.

فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية، سيرة غير ذاتية، فهي أيضًا سيرة غير موضوعية. سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا لا أذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب، وإنما أشفعها دائمًا بأحداث من حياتي أو اقتباسات من كتاباتي تبين كيف ترجمت القضية الفكرية (العامة) نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياتي الشخصية (الخاصة). (حينما طلبت من الرسام كمال بلاطة أن يرسم لي صورة [بورتريه] بمناسبة وصولي سن الأربعين، قال إن من الأفضل رسم أعمالي، فأخذ بعض مؤلفاتي ورسمها، فكان البورتريه الذي رسمه صورة غير ذاتية، غير موضوعية!). من هنا جاءت الاستطرادات الكثيرة، التي عادةً ما تتناول إحدى وقائع حياتي الخاصة التي أرى أن لها علاقة بالموضوع الذي أطرحه. ومن هنا أيضًا نجد أن الرحلة لا تتسم بما يسمَّى «الوَحْدة العضوية» (أي أن تكون في تماسك الكائن الحي وتلاحم أعضائه)، فوحدتها وَحْدة فضفاضة تسمح بالانتقال من الذات إلى الموضوع، ومن الخاص إلى العام، ومن الفردي إلى الاجتماعي، ومن الحدث الشخصي إلى الدلالة العامة، ومن الماضي إلى الحاضر، وبالعكس! (اكتشفت، في أثناء سنوات عملي بالتدريس، أن ضرب الأمثلة ورواية القصص ينقلان للمتلقي الأفكار المجردة الصعبة بسهولة ويسر). وقد حاولت في أثناء سرد رحلتي الفكرية أن ألخص الأطروحات الأساسية في بعض أعمالي (خصوصًا **الموسوعة**) بأسلوب سهل يسير، وأن أقتبس منها بعض الصفحات المحورية. وحاولت، قدر استطاعتي، أن تحوي الصفحات إشارات إلى تجاربي الشخصية وبعض أحداث حياتي، أو أمثلة طريفة توضح الفكرة النظرية. كما أوردت في هذه المرحلة بعض قصائدي الشعرية، رغم معرفتي أنها لا تتمتع بمستوى جمالي عالٍ، لأنها تعبر بشكل جيد، من وجهة نظري، عن نقطة التقاء الخاص بالعام وتقاطعهما.

ويمكن التمييز بين بنية النموذج (الثمر) وعناصر تكوينه (البذور والجذور). فالبنية سكونية وثابتة تكاد تكون خالية من الزمان. أما عناصر التكوين فمتحركة، وعنصر الزمن والتاريخ أساسي فيها، ولا يمكن فهم حياة أي إنسان أو أي ظاهرة إنسانية أو طبيعية، إلا بمعرفة العلاقة بين الواحد والآخر.

وهذه الرحلة الفكرية، بمعنى من المعاني، هي محاولة لتكشف القلق الشخصي الذي تحول إلى قلق فكري، أدى بدوره لبلورة مجموعة من الأسئلة. وهي كذلك دراسة لوقائع حياتي وأحداثها، وتجاربي الشخصية، وقراءاتي المتنوعة، والمواجهات الفكرية التي خضتها. وهي أخيرًا قصة بحثي كمثقف عربي عن أداة بحثية جديدة تتفق ورؤيته وإدراكَه وتُيسِّر عليه تحليل النصوص والظواهر التي يتعرض لها بالبحث والتحليل، كما تُيسِّر له توصيل فكره لقرائه. وثمرة المحاولة والتساؤلات والبحث هي الموضوعات الفكرية الأساسية في حياتي التي تبلورت في نهاية الأمر في عدة نماذج تحليلية. فهذه الرحلة/ السيرة هي في واقع الأمر دراسة في عناصر تكوين النموذج.

والنموذج هو رؤية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واعٍ أو غير واعٍ) من الوقائع والأحداث التي تقع له، والظواهر التي يرصدها، والدراسات التي يقرؤها. وبما أن المرء يتصور أن العناصر المختلفة التي تكوِّن هذه الخريطة والعلاقات القائمة بينها تشاكل عناصر الواقع والعلاقات القائمة بينهما، فإنه يرصد الواقع ويفسره من خلالها. ولعل أبسط مثل للنموذج فكرة «الإنسان العادي» أو «الإنسان الغربي»، فهذا الإنسان هو مجموعة من الصفات التي تحولت إلى صورة متماسكة تكونت من خلال عمليات الرصد المباشر والقراءات المتكررة واختبار مقدرتها التفسيرية على محك الواقع، ثم تترسخ هذه الصورة تدريجيًا في ذهن الإنسان ووجدانه ووعيه ولاوعيه بحيث لا يمكنه أن يرى الواقع إلا من خلالها. والعملية التحليلية في تصوري هي في جوهرها عملية رصد للنماذج الإدراكية (الكامنة في أقوال الآخرين)، وعملية صياغة للنماذج التحليلية (كما سأبيِّن بالتفصيل فيما بعد).

وبالرغم من ترابط البذور بالجذور بالثمر، وأحداث حياتي بأفكاري الأساسية، فإنه يمكن القول بأن الجزء الأول من هذه الرحلة يتناول كثيرًا من الأحداث التي أدت إلى تكوين الأفكار والنماذج، بينما يشمل الجزء الثاني في معظمه الأفكار والنماذج التي تكونت، بل إنه يمكن رؤية حقب زمنية فيه، فالجزء الأول يسمًّى «التكوين»، أي جذور التكوين الفكري لصاحب الرحلة. ويتناول الفصل الأول «البذور الأولى»، وهو أساسًا عن أحداث حياتي في دمنهور خلال طفولتي وصباي وجزء من شبابي. أما الفصل الثاني، «بدايات الهُوية»، فيتناول تلك الأحداث في حياتي التي أصبحتُ من خلالها

واعيًا بذاتي (وهي أحداث تنتمي لنفس الفترة تقريبًا، وإن كانت تغطي جزءاً أكبر من مرحلة الشباب). ويغطي الفصل الثالث، «في الولايات المتحدة»، فترة الشباب المتأخر. ويؤرخ الفصل الرابع، «من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية»، لعملية انتقالي من المادية إلى عالم أرى أنه أرحب.

بعد هذا الجزء الذي يغطي أساسًا «بذور وجذور» النماذج، يتناول الجزء الثاني عالم الفكر، والذى أشير إليه بـ«الثمر». وبطبيعة الحال يبدأ الفصل الأول، «النماذج الإدراكية والتحليلية»، بعرض بعض التحولات المنهجية التي واكبت التحولات الفكرية، كما يتناول الفصل الثانى بعض الكتابات الأولى. أما الفصل الثالث، «الصهيونية»، فيتناول إشكالية الصهيونية وعلاقتي بها، وجوانب حياتي الفكرية. أما الفصلان الرابع والخامس، فيتناولان أهم أعمالي على الإطلاق وهو **الموسوعة**: تاريخها وموضوعاتها الأساسية. وأختتم بالفصل الخامس والأخير «خارج عالم السياسة» الذي أعالج فيه كتاباتي التي لا علاقة مباشرة لها بالصهيونية، رغم أنها في معظمها تطبيق لنفس النماذج التحليلية. وكما قلت، ثمة إشارة في الجزء الأول إلى بعض الأفكار والنماذج، تمامًا كما يحتوي الجزء الثاني على بعض أحداث التكوين. وسيلاحظ القارئ أن الدراسة الأدبية، من حيث إنها جزء أساسي، ومن حيث إنها تركت أثرها العميق على الثمر ولونته بلونها، تشغل مساحة كبيرة في هذه الرحلة/ السيرة.

* * *

وبرغم أن هذه السيرة كُتبت من خلال موضوعات، فإنني وجدت أنه قد يكون من المفيد أن أقدم للقارئ خريطة هيكلية لمراحل حياتي الزمنية:

١٩٣٨ الميلاد في دمنهور (٨ من أكتوبر).

١٩٤٤ الالتحاق بمدرسة دمنهور الابتدائية، ثم مدرسة دمنهور الثانوية (حصلت على الابتدائية عام ١٩٤٩، ثم حصلت على الثقافة [وهي شهادة نهائية ألغيت بعد حصولي عليها] عام ١٩٥٤، ثم حصلت على التوجيهية، أدبي فلسفة، عام ١٩٥٥).

١٩٥٥ الالتحاق بقسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

١٩٥٩ التخرج في الكلية والتعيين فيها معيدًا في العام الذي يليه.

١٩٦٣ السفر إلى الولايات المتحدة للالتحاق بجامعة كولومبيا Columbia في نيويورك حيث حصلت على الماچستير عام ١٩٦٤ .

١٩٦٤ الالتحاق بجامعة رتجرز Rutgers في مدينة نيو برونزويك New Brunswick في ولاية نيوچرسي حيث حصلت على الدكتوراه عام ١٩٦٩ .

١٩٦٩ العودة إلى مصر للتدريس في قسم اللغة الإنجليزية في كلية البنات جامعة عين شمس .

١٩٧٠ التعيين لفترة قصيرة مستشاراً لوزير الإرشاد (الأستاذ هيكل) .

١٩٧١ التعيين خبيراً للشئون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيچية بالأهرام .

١٩٧٢ صدور أول مؤلفاتي الحقيقية **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني** (كانت مؤلفات أخرى قد صدرت لي قبل ذلك سأذكرها في طي الرحلة) .

١٩٧٥ صدور **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية** (يُشار إليها في هذه الرحلة بـ **موسوعة ١٩٧٥**) . ثم العودة إلى الولايات المتحدة لأنضم لأسرتي بعد أن ذهبت زوجتي إلى هناك للحصول على الدكتوراه . وقد عملت في هذه الفترة مستشاراً ثقافيًا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك .

١٩٧٩ العودة إلى مصر للتدريس في كلية البنات .

١٩٨٣ الانتقال إلى الرياض للتدريس في جامعة الملك سعود .

١٩٨٩ الانتقال إلى الكويت للتدريس في جامعة الكويت .

١٩٩٠ العودة إلى مصر والاستقالة من الجامعة حتى أتفرغ تمامًا لكتابة **الموسوعة** .

١٩٩٢ صدور الطبعة الأولى من كتاب **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**.

١٩٩٦ صدور كتاب **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، وتبعته المؤلفات الأخرى .

١٩٩٩ صدور **الموسوعة**.

٢٠٠٠ صدور بعض قصص الأطفال .

٢٠٠١ صدور كتاب العالم من منظور غربي والكتاب الذي بين يدي القارئ.

٢٠٠٢ صدور بعض أعمالي الأخرى، من أهمها **الموسوعة الموجزة** وديوان الشعر وبعض الدراسات الأدبية وكتاب **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** وكتاب **الحداثة وما بعد الحداثة**.

ولكن ـ كما أسلفت ـ فبرغم وجود هذا الهيكل التاريخي العام، فإن الرحلة الفكرية تم استكشافها أساسًا من خلال إشكاليات وموضوعات وقضايا.

* * *

ولا أدري هل هذه السيرة غير الذاتية، غير الموضوعية «نوع أدبي جديد» أو «نوع أدبي قديم» أو «نوع أدبي قديم/ جديد» أو «خليط من أنواع أدبية وغير أدبية». فلنترك هذا للقراء والنقاد، ولتكن هذه السيرة دعوة للمفكرين العرب إلى أن يكتبوا سيرهم غير الذاتية غير الموضوعية التي تحتوي على تلخيص لأفكارهم وبذورها وكيفية تشكلها، ليضعوا خبرتهم تحت تصرف الأجيال الجديدة. ومما يجعل المسألة أكثر إلحاحًا تعاظم الفجوة بين الأجيال مما يؤدي إلى عدم توارث الحكمة والمعرفة، وأخشى ما أخشاه أن تبدأ الأجيال القادمة من نقطة الصفر.

* * *

وبعد، فلم يبق سوى أن أترك صفحات هذا الكتاب بكل ما يحويه من أحداث وتأملات وتجارب تتحدث إلى القارئ مباشرةً، عسى أن يكون في ذلك شيء من الفائدة وقدر من المتعة. والله أعلم.

دمنهور ـ القاهرة

١٩٣٨-٢٠٠٠

الجـزء الأول

التـكويـن

الفصل الأول

البذور الأولى

دمنهور: المجتمع التقليدي والإحساس بالتاريخ

وُلدت في دمنهور، عاصمة البحيرة، وهي مدينة صغيرة في دلتا مصر تقع بالقرب من الإسكندرية. وحينما نشأت فيها طفلاً، كانت تتميَّز (من منظور رحلتي الفكرية) بوجود عبق التاريخ فيها، برغم أنه لا توجد فيها آثار فرعونية أو قبطية أو إسلامية. وقد عرفت، ممن هم أعلم مني بالآثار، أن هذه هي الحال دائمًا مع المدن الصغيرة التي تستمر فيها الحياة عبر العصور (على عكس المدن التي يتوقف فيها التاريخ وتدفنها الرمال). إبَّان نشأتنا في دمنهور كانوا يخبروننا أن اسمها هو «دم نهور»، لأن الدماء، كما قالوا لنا حينذاك، سالت فيها أنهارًا، في أثناء إحدى المعارك الحربية في الماضي. ثم عرفنا فيما بعد أن هذه التسمية فلكلورية، وأن دمنهور هي «دمن حورس»، أي «مدينة الإله حورس». فكأن الوجدان الشعبي يريد أن ينسب المدينة إلى ماضيه العربي الإسلامي الحي، بدلاً من ماضيه الفرعوني المتحفي. عرفنا أن دمنهور من أقدم مدن العالم، وأنها كانت عاصمة الوجه البحري قبل توحيد القطرين (يُقال إنها هي ودمشق المدينتان الوحيدتان اللتان استمرت فيهما الحياة بدون انقطاع مع احتفاظهما باسميهما اللذين عُرفا بهما في الماضي). كان يُقال لنا إن مسجد التوبة، الذي يقع بالقرب من المحطة ومن شارع خيري، أسسه عمرو بن العاص، وأن معركة كبيرة وقعت بين نابليون والمماليك قرب دمنهور (في شبراخيت على ما أذكر).

وحينما شببت عن الطوق، بحثت عن أصل عائلتي. وبطبيعة الحال، قيل لنا إننا من الأشراف، أي من أهل البيت. وكان أحد أعضاء العائلة يحتفظ بشجرة تبدأ فروعها من دمنهور في القرن العشرين وتنتهي عند مكة في أيام البعثة المحمدية (ولعله لو زاد البحث قليلاً لأوصلها لآدم، وأدرك أننا سواسية كأسنان المشط!). وكانت إحدى علامات

الأصالة أن يعرف الإنسان أسماء جدوده، ولذا كنت أعرف أن اسمي هو: عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري (ولكن يبدو أن هذه عادة كانت في طريقها إلى الاندثار [مثل كثير من العادات المشابهة الأخرى]، ولذلك لا أعتقد أن إخوتي الأصغر مني سنًّا يعرفون أسماء جدودهم. وهم، على كلٍّ، مثل كثير من أبناء بورجوازية دمنهور الريفية، نشأوا في الإسكندرية لا في دمنهور. أما أولادي وبعض أحفادي فقد نشأوا في الولايات المتحدة. ومع هذا في محاولة، ربما تكون يائسة، أحاول أن أُعلِّم حفيدي أن اسمه هو نديم ياسر عبدالوهاب محمد أحمد... إلخ). ومن خلال بعض القراءات، عرفت أن أول مسيري مصري كان عالمًا فقيهًا جاء من المغرب إلى مصر في القرن السادس عشر، وأن أحد أفراد أسرة المسيري كان حاكمًا للإسكندرية عند احتلال نابليون إياها، وأن ابنه استشهد (أو قُبض عليه) في إحدى المظاهرات ضد الفرنسيس. (وقد أورد الجبرتي بعض هذه الوقائع ونقلها عنه الرافعي). وقد أخبرني أحد علماء الإنسانيات السودانيين أنه مهتم بما يُعرف باسم قبائل المسيرية. وهي قبائل توجد في السودان، ولا يُعرف هل جاءت من المغرب واستقرت في السودان، أو أنها جاءت من الجزيرة العربية مع تغريبة بني هلال. وقد أرسل لي مقالة تبين أن ثمة تشابهًا بين أهل تهامة وعرب المسيرية. ويقول أحد المستشرقين الألمان إن قبيلة المسيرية بالسودان أصلها «المصرية» صُغرت إلى «المصيرية» ثم خُففت إلى «المسيرية».

ولا يهم هل بعض هذه الوقائع حقيقة أو من نسج الخيال، فالمهم أنني كنت أشعر بنبض التاريخ حولي، مما ترك أثرًا عميقًا فيّ، وجعلني مشغولاً به منذ نعومة أظفاري. والانشغال بالتاريخ يعني ألا ينظر الإنسان إلى واقعه بشكل مباشر، وألاَّ يستجيب له بجهازه العصبي أو بصفحة عقله البيضاء، وألاَّ يرى اللحظة الراهنة بحُسبانها البداية والنهاية، إنما بحُسبانها نقطة يلتقي فيها الماضي بالمستقبل، وألاَّ يتصور أنه عالم بسيط يمكن اختزاله في قانون أو قانونين، وإنما يراه من خلال عدسات وبؤر وذكريات وتقاليد ورموز. أي أن الإنسان يواجه العالم من خلال إنسانيته وخريطته الإدراكية المركبة (كما سأبين فيما بعد) لا من خلال ماديته، وأنه كفرد ليس هو البداية والنهاية، وإنما هو امتداد للماضي في الحاضر، ومن ثَمَّ في المستقبل. وبطبيعة الحال، لم أكن أدرك كل هذا حينذاك، ولكن الإدراك الواعي ليس هو السبيل الوحيد الذي يتشكل من خلاله وجدان الإنسان!

أشرت من قبل إلى أن أسرتي كانت تنتمي إلى ما يمكن تسميته «البورجوازية الريفية»، وهي بورجوازية في دخلها وفي فرديتها، ولكنها كانت تعيش خارج الإسكندرية والقاهرة، أي تعيش في الريف، فلم تتأثر بعناصر التغريب التي كانت تضرب بأطنابها في البورجوازية الحضرية، وفيما كان يسمَّى بالأرستقراطية الإقطاعية (ذات الجذور غير المصرية وغير العربية). ولذا ظلت هذه البورجوازية الريفية محتفظة بالقيم المصرية والعربية والإسلامية، ولم تبحث عن الجاه والأبهة. (حينما كان أحد الأثرياء «يشتري» لقب البكوية أو الباشوية من جلالة الملك، كانوا يتعجبون في دمنهور من هذا السَّفَه). ومعظم أعضاء هذه البورجوازية كانوا أعضاء في حزب الوفد أو على الأقل متعاطفين معه (لم يكن والدي يشارك هذه الطبقة توجهاتها، فقد كان متعاطفًا للغاية مع الحزب السعدي!).

ولابد أن أذكر أنني أنتمي إلى جيل كان ينضج سياسيًا بسرعة مقارنًا بأجيال هذه الأيام، فقد كانت لي «مواقف» سياسية وأنا مازلت بعد في السابعة. وفي الأربعينيات، على سبيل المثال، كنا لا نكف عن التفكير في مسألة الحرب ضد الإنجليز وتحرير مصر. فكنا عند خروجنا من مدرسة قرطسا الابتدائية (وكنت لا أتجاوز السابعة) نلوح للجنود الإنجليز الذين تنقلهم القطارات من مصر إلى الإسكندرية (أو العكس) ونشير إليهم بعلامة النصر V، فيخرجون لتحيتنا فنقذفهم بالحجارة ونجري لنختفي في شوارع دمنهور وحواريها التي كنا نعرفها تمام المعرفة (ولعل ذكرياتي هذه هي التي جعلتني أتنبأ بالانتفاضة الفلسطينية قبل وقوعها). وقد كوَّنا أنا وأصدقائي، في شارع الأنصاري بدمنهور، جمعية «سرية» لمحاربة الإنجليز، وكانت «سرية» حتى لا يكتشف الإنجليز أمرنا في حالة دخولهم دمنهور مرة أخرى. ومن المحتمل أن الأمر كله لم يكن سوى «لعب عيال»، ولكن مما له دلالته أن «لعب العيال» كان يأخذ هذا الشكل السياسي الوطني. وكنت أصدر وأنا في السنة الأولى من المرحلة الثانوية، حينما كان عمري لا يتجاوز الحادية عشرة، مجلة مكتوبة بخط اليد يتداولها أقراني، هذا غير مجلات الحائط ومجلة دمنهور الثانوية المطبوعة والتي قمت بتحريرها وشهدت أول مقال منشور لي، وكان عن السلام وضرورته. ولم أكن فريداً في هذا، فعشرات غيري من أقراني كانوا يفعلون ذلك.

وقد اشتركت بحماسة بالغة في مظاهرات الطلبة ضد الملك فاروق في أوائل

الخمسينيات عندما أقال وزارة الوفد التي ألغت معاهدة سنة ١٩٣٦ ثم عيَّن حافظ عفيفي رئيسًا للديوان الملكي، وهو شخصية كانت مكروهة من الشعب، إذ كان معروفًا بولائه للإنجليز واحتقاره للشعب المصري والقوى التي تمثله. (أنا هنا أعتمد على ذاكرتي وأرجو ألا تكون قد خانتني). وحينما بدأت مقاطعة البضائع الإنجليزية، سارعت إلى المشاركة فيها. وكنت قد بدأت هواية جمع الطوابع، فكنت أشتري مشمعًا لاصقًا للجراح من الصيدلية وألصق به الطوابع (الأمر الذي دمر كل مجموعتي في نهاية المطاف بسبب جهلي)، وكان هذا المشمع مصنوعًا في إنجلترا، فذهبت إلى الصيدلية لإرجاعه. وحينما سألني الصيدلي (الدكتور رفلة) عن السبب أخبرته أنه مصنوع في إنجلترا، ففرح كثيرًا من موقفي هذا وقرر إعطاءه هدية لي، فرفضت وأخبرته أن المقاطعة لا تتجزأ، فاتصل بوالدي ليخبره بما فعلت، وليعبِّر عن مزيد من فرحه. وكنا نقوم بحرق البضائع الإنجليزية في ميدان الساعة. وكأي تلاميذ في العالم، كنا ننتهز الفرصة ونحرق كتب اللغة الإنجليزية أيضًا، عسى الله أن يمن علينا وعلى الأمة العربية بالجلاء الكامل: جلاء القوات الإنجليزية عن مصر المحروسة، وجلاء اللغة الإنجليزية الكريهة عن كاهلنا!

أذكر مرة أن أستاذ اللغة العربية (الأستاذ عوف) طلب مني وأنا في السنة الثانية من المرحلة الثانوية أن أكتب موضوع إنشاء عن «حديقة منزلكم». والإنشاء لم تكن مادة نتعلم فيها كيف نرتب أفكارنا ونحولها إلى كلمات مكتوبة وبنية منطقية متماسكة، وإنما كانت قوالب لفظية جاهزة نحفظها عن ظهر قلب ثم نرصها رصًا حين تحين المناسبة. ومن هذه القوالب التي مازلت أذكرها مجموعة من الكلمات تعبر عن «موقفي» من الطبيعة: فهي تخلب اللب، وتشرح الصدر، وتملأ القلب روعة وجلالاً. وبالطبع كانت هناك الآيات القرآنية والأبيات الشعرية والأمثلة التي نرصع بها ما نكتب أو ما ننشئ. ضقت ذرعًا بكل هذا، فكتبت موضوع إنشاء أقول فيه ما أحس به. بدأ الموضوع بتأكيد أن منازل الفقراء ليس لها حديقة، وأن أطفالهم لا يعرفون معنى الحدائق ويعيشون بين أكوام القمامة، وهاجمت الظلم الاجتماعي بشكل عام. فأعطاني الأستاذ صفرًا على هذا الموضوع وأبلغ أهلي عن كتاباتي «الشيوعية». وبطبيعة الحال لم تكن لها أي علاقة بالشيوعية (التي لم أكن أعرف عنها شيئًا آنذاك) أو أي مذهب سياسي، وإنما كانت تعبيرًا عن رفض فتى يافع للظلم الواقع على أعضاء المجتمع.

وكنت أقرأ الصحيفة التي يصدرها حزب مصر الفتاة في أوائل الخمسينيات، وكان من بين كُتَّابها آنذاك سيد قطب. وأتذكر بطبيعة الحال هذا المقال الذي نشره الأستاذ أحمد حسين في جريدة مصر الفتاة، وكان المقال عبارة عن عدة صور لبعض المتسولين، وكتب فوقه عبارة «رعاياك يا مولاي» (وكانت إشارة خفية لمحاولات وزارة الوفد تملق الملك الذي كان يصطاف في كابري!). وانضممت إلى الحزب بضعة أيام، وانتقلت بعدها إلى الإخوان المسلمين. ثم حينما قامت ثورة يولية سنة ١٩٥٢ وجدت أنه من المنطقي أن أنضم إلى الحرس الوطني وهيئة التحرير، فالثورة ـ حسب تصوري حينذاك ـ ألغت الأحزاب مصدر الفساد. وفي منتصف الخمسينيات انضممت إلى الحزب الشيوعي، وبقيت فيه حتى عام ١٩٥٩.

وبرغم أنني أتحدث عن جيلي واهتمامه بالسياسة، فإنني يجب أن أذكر أيضًا أنني كنت مختلفًا إلى حدٍّ ما عن أقراني. فلم أكن أحب لعبة الكرة الشراب، وبرغم أني مارست لعبتي كرة السلة والبنج بونج بعض الوقت، فقد فعلت ذلك بدون حماسة واضحة، توقفت عنهما في سن مبكرة. وكنت أكره الألعاب التي تعتمد على الحسابات الرياضية مثل الشطرنج، أو على خليط من الحسابات والصدفة مثل الطاولة والكوتشينة، أو على خليط من الرياضة والمهارة اليدوية مثل البلياردو. (ولذا كنت أمقت لعبة البيسبول الأمريكية، أولاً لعنفها، وثانيًا لحساباتها المعقدة).

وحينما أقارن بين الاهتمام بالسياسة الذي كان أبناء جيلي يبدونه وعدم الاكتراث بالشئون العامة الذي يبديه أبناء هذا الجيل، أتعجب وأتساءل عن السبب في ذلك: هل هو انتشار التليفزيون وسيطرة وسائل الإعلام، أو غياب الأحزاب السياسية، أو تصاعد معدلات العلمنة (أي البحث عن اللذة والمتعة الشخصيتين) والعولمة (أي الإحساس بعدم الانتماء إلى وطن محدد وتقبل الأشكال شبه الحضارية العامة)؟ وعدم النضج السياسي هذا ليس ظاهرة مقصورة على مصر، بل هو أمر عام منتشر في كل أنحاء العالم. وإن كانت حركة الجماهير في مصر، بما في ذلك أطفال المدارس، والعالم العربي بعد انتفاضة الأقصى المباركة، جعلتني أعدِّل من رؤيتي بعض الشيء.

ومع هذا، يمكن القول بأن الأفراد يصلون في الغرب إلى سن الإنتاج الفكري وهم بعد في العشرينيات، فلا يضيعون وقتهم في المدارس الابتدائية والثانوية، بل يزدادون علمًا

ويكتسبون خبرة. ومستوى التعليم الجامعي مرتفع مما يعني أن الطالب يتم إعداده للحياة الفكرية المثمرة في هذه المرحلة. وبعد إتمام المرحلة الجامعية ينتقل المتفوق منهم مباشرةً إلى الدراسات العليا، دون تعقيدات لا نهاية لها ودون هموم مالية (فالمنح الدراسية في كثير من الأحيان تتكفل بهذا). ولكن الأهم من هذا أن الدارس في الغرب ليس عليه إعادة صياغة المقولات التحليلية السائدة، فهي مقولات تحليلية نابعة من التشكيل الحضاري والاجتماعي الغربي، ومن ثم يمكن تطبيقها على الواقع الغربي. ويكمن الإبداع في تطوير هذه المقولات وتطبيقها بطريقة خلاقة، إلا في حالة المتمردين الذين يهمشون أنفسهم من خلال رفض هذه المقولات.

كل هذا يقف على طرف النقيض من الوضع عندنا، إذ علينا أن نكافح ضد نظام تعليمي معوِّق (ازداد سوءاً وشراسة في الآونة الأخيرة). وحين نصل إلى الجامعة فهناك الأساتذة الذين يبذلون قصارى جهدهم لكي يفرضوا على الطالب آراءهم (التي «اقتبسوها» من كتب أجنبية)، وهناك المذكرات الحتمية والدروس الخصوصية التي جعلت من التعليم الجامعي «نكتة» باهظة التكاليف. ثم نصل إلى الدراسات العليا، فإن حل الطالب مشكلة التمويل فهناك الفقر في المكتبات، وهناك الأساتذة الذين يشرفون على عدد لا حصر له من الرسائل، بالإضافة إلى تفاصيل الحياة التي لا نهاية لها في مصر. وإلى جانب كل هذا هناك ضرورة أن يصوغ الباحث مقولاته الفكرية ونماذجه التحليلية، حتى لا يتبنى مقولات ونماذج لا علاقة لها بواقعه الحضاري والاجتماعي، وبالتالي غير قادرة على دراسة هذا الواقع.

حضر إلى مصر مرة أحد زملاء ابنتي من جامعة كمبردج، وكان متخصصاً في الأدب الروسي وحصل على الدكتوراه وهو دون الخامسة والعشرين، وبطبيعة الحال كان يجيد عدداً من اللغات الأجنبية. وتصادف أنني كنت مهتماً آنذاك ببعض جوانب تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية في روسيا وجماعات القوزاق بسبب الدور الذي لعبوه في تاريخ الجماعة اليهودية في بولندا وأوكرانيا، فوجدته ملماً بهذه الأمور بشكل أذهلني إلى جانب معرفته بالآداب الغربية. إن تأخير تكوين المثقف في العالم العربي أمر يؤثر في التنمية، فهذا يعني أن الكثيرين يتساقطون في أثناء العملية التربوية، وأن من يخرج سليماً منها فإن سني العطاء عنده تكون محدودة للغاية.

دمنهور: المدينة / القرية

كان هناك في دمنهور مجموعة من المباني على الطراز العربي، وواحد من أهم المسارح في مصر، يُقال إنه لم يكن يضاهيه في روعته إلا دار الأوبرا القديمة، إذ إن محافظ (مدير) البحيرة في الأربعينيات، الشاذلي باشا، قرر أن يترك بصمته على المدينة فأسس هذه المباني. وكان المنزل الذي أقطن فيه على طراز «آر نوڤو Art Nouveau» (أي الفن الجديد). والآر نوڤو فن وطراز معماري ظهر بين عامي ١٨٩٠ـ ١٩١٠ في أوربا كجزء من ثورة الإنسان الغربي الرومانسية ضد مجتمع الصناعة والآلة الذي كان يحاول أن ينظر إلى كل شيء في إطار المنفعة المادية. وكنتيجة لهذا حاول فنانو الآرنوڤو التحرر من الطرز التقليدية من خلال محاكاة خطوط الطبيعة (لا تقليدها بشكل واقعي أو فوتوغرافي). ولذا نجد أن خطوط الآر نوڤو طويلة متعرجة متموجة، عادةً ما تأخذ شكل أزهار وبراعم وأجنحة وخمائل عنب وأشياء رقيقة أخرى في الطبيعة. وكان للخط أولوية على كل العناصر المعمارية الأخرى التي كان عليها أن تتبع الخط في تموجاته وتعرجاته. ويحاول معمار الآر نوڤو المزج بين الزخرفة والبنية المعمارية والمواد الأخرى المستخدمة مثل الحديد والزجاج والسيراميك، كما يهدف إلى الوصول إلى ديكور داخلي موحد بحيث تتحول الأعمدة والألواح الخشبية إلى ما يشبه خميلة العنب. وبشكل عام، يميل الآرنوڤو نحو عدم التناسق الدقيق (وكان المنزل يحوي أيضًا عناصر من الآرديكو art deco. وهو طراز يميل إلى التناسق الزائد، وخطوطه مستقيمة، ولم يخلب لبي مثل الآر نوڤو).

ويبدو أن بعض كبار المهندسين من أتباع مدرسة الآر نوڤو كانوا في مصر. فطلب منهم بعض باشاوات دمنهور أن يبنوا لهم بيوتهم ويزخرفوا لهم منازلهم. وقد اشترى جدي عمارة في شارع الأنصاري كان فيها عناصر كثيرة من الآر نوڤو. أما شقتنا التي كنا نقطن فيها، فقد أخذناها بعد أن أخلاها المغازي باشا. وكانت حوائطها منقوشة بطريقة جميلة مذهلة، وكان هناك شباك من الزجاج الملون في غرفة نومي، إذ يبدو أن الباشا قد طلب من أحد أتباع هذه المدرسة أن يعيد صياغة المعمار الداخلي للشقة.

أذكر هذه التفاصيل لولعي الشديد بالمعمار العربي الإسلامي وبالآر نوفو. والأول أمر عادي ومفهوم، أما الثاني فلم أفهم سر ارتباطي المحموم به إلا بعد أن درسته ودرست

منزلنا في دمنهور. كما أن معمار مدرسة دمنهورالثانوية هو الآخر قد ترك أعمق الأثر فيّ. وهو لا يختلف كثيرًا عما يسمَّى «الطراز الكولونيالي». كانت واجهة المدرسة عبارة عن حديقة يسير فيها المرء بضع خطوات، ثم يبدأ يصعد عددًا كبيرًا من السلالم الرخامية (لعل عددها يبلغ الخمسين)، وفي القمة توجد عدة أعمدة ذات تيجان كورنثيه يتوجها فرنتون روماني. ولعل الهدف من هذا الطراز هو إدخال الرهبة في قلب المصريين من قوة الإمبراطورية وهيبة الحضارة الغربية. وحينما عُدت من الولايات المتحدة عشت في مصر الجديدة بالقرب من منطقة الكربة التي بنتها الشركة البلجيكية، صاحبة امتياز مصر الجديدة، على النظام العربي بعد تطويره، ثم بنت بعض الفيلات حسب طرز مختلفة، ثم يتوسط كل هذا قصر البارون إمبان (مؤسس مصر الجديدة) على النمط الهندي، وفي مواجهته يوجد مسجد السلطان حسين. وقد عمق كل هذا إحساسي بالمعمار وبأبعاده الجمالية. والمعمار هو الشكل الجمالي الذي يعيش فيه الإنسان حياته اليومية، وهو أيضًا انتصار للإنساني المركب على المادي المباشر، وللإنسان الذي يعيش في عالم متعدد الأبعاد على الإنسان الذي يعيش في عالم الآلة الرشيدة التي لا تكف عن الحركة الرتيبة.

كانت دمنهور مدينة حديثة، بها كثير من سمات المدن الحديثة: طرقات معبَّدة مستقيمة فسيحة - متنزهات عامة (كانت موسيقى الشرطة تعزف مرة كل أسبوع في حديقة النزهة التي ازدادت «تحضرًا» وأصبحت مدينة ملاه والعياذ بالله!) - وجود ملحوظ للدولة (تبدى في مباني الدولة العديدة المميَّزة، وفي استعَراض الشرطة كل يوم سبت صباحًا، والذي كان يُدخل البهجة على قلبي، إذ كان يتقدم الطابور فريق الموسيقى ويتقدم الجميع جندي يمسك بعصا كبيرة يقوم بقذفها إلى أعلى ثم يلتقطها ويديرها، كما تبدى وجود الدولة في نادي البلدية الجميل الذي كان سعادة الباشا مدير المديرية يجلس فيه، وهو أهم شخصية في مديرية البحيرة، ويجلس معه كبار الموظفين). ومن سمات الحداثة الأخرى الطرق التي أسسها الاستعمار الإنجليزي لربط مدن مصر بعضها ببعض لييسر عملية الانتشار السريع لقواته.

كما كانت دمنهور مدينة تجارية، توجد فيها عائلات تجارية عريقة، وكان نشاطها التجاري يمتد إلى كل أنحاء مصر من الشلالات إلى الواحات. وكانت، إلى جانب هذا، من أكثر المدن تصنيعًا في العالم (بالنسبة لعدد السكان) في النصف الأول من القرن العشرين (حسبما قرأت في إحدى الدراسات) بسبب وجود عدد كبير من محالج القطن فيها.

ولكن دمنهور، مع هذا، كانت على مستوى من المستويات قرية كبيرة. يوجد في وسطها، على سبيل المثال، مشتل دمنهور الضخم الذي كان يحوي كثيراً من النباتات، أذكر منها الكامكوات، وهي ثمرة في حجم البلحة ولكنها تنتمي إلى عائلة الحمضيات، كما كان يوجد عدد لا بأس به من الحدائق. ولا أدري هل اكتشفت في هذه الفترة شجرة المشمش، أو لا؟ براعمها البيضاء، التي تنمو لفترة قصيرة، لا تزال تسحرني، ولذلك أزور قرية العمار بجوار القاهرة مرة كل عام، أقضي يومًا تحت الأشجار، أشاهد براعم المشمش البيضاء التي تشبه الثلج وهي تتماوج مع الأوراق الخضراء. وحينما يهب النسيم تتساقط بعض البراعم علينا أنا وزوجتي. ومع القهوة التي أرتشفها والسيجار الذي أدخنه، أترك الزمـــان والمكان وأتذوق طعم الأبدية، ولو للحظات! وفي طريقنا إلى مدرسة دمنهور الثانوية، كنا نمر على حقول يزرعها فلاحون نشتري منهم الطماطم أو الخس، والمدرسة ذاتها كانت توجد في وسط الأراضي الزراعية. وكانت دمنهور مركزاً للقرى المجاورة يأتيها الفلاحون يوم الاثنين (يوم السوق).

والمجتمع الدمنهوري ـ شأنه شأن المجتمعات التقليدية ـ يرفض التبديد ويقدِّر «نعمة الله». فإذا سرنا ووجدنا قطعة من الخبز كان علينا أن نلتقطها، وبعضنا كان يقبلها ثلاث مرات ثم يضعها إلى جوار الحائط حتى لا يطأها أحد بقدميه. وكانت خبرات التدوير (بالإنجليزية: ريسايكلنج recycling) قوية للغاية في المجتمع، فكان لا يُلقى إلا بأقل القليل في سلال القمامة. أما بقية الأشياء فكان يتم تدويرها: أوراق الجرائد ـ علب الأكل المحفوظ ـ قشر البطيخ ولبه ـ بقايا الطعام. كل شيء كان يمكن إعادة توظيفه (علمت أن المجتمع المصري لا يزال من أكثر المجتمعات مقدرة على التدوير، مما يعني مقدرته على الاحتفاظ بتوازنه مع الطبيعة. ومع هذا يلاحظ أنه مع زيادة التقدم يتآكل نموذج التدوير ليحل محله نموذج التبديد). وكانت أمي متطرفة في حكاية التدوير هذه. فعلى سبيل المثال، تعلمت في أثناء الحرب العالمية الثانية، مع أزمة الكبريت، أن تحتفظ بلمبة «سهَّاري» وبجوارها قطع من الكرتون هي في واقع الأمر علب سجائر تم قصها. وكنا حينما نود إشعال «البابور البريموس»، نضع قطعة الكرتون في اللمبة لنشعلها، فنستخدم الشعلة بديلاً للكبريت. وقد أعجبتها الفكرة فظلت تمارسها إلى يوم وفاتها في منتصف السبعينيات وإن كان البوتاجاز قد حل محل البريموس. كما أن علب البودرة كانت تتحول، بعد غسلها جيداً، إلى أوانٍ للملح والفلفل! ولم يكن الهدف هو «التوفير»، إذ

لم يكن هناك توفير في العملية وإنما هو الالتزام بالتدوير، فكل شيء نعمة من الله سبحانه وتعالى.

ويبدو أنني ورثت شيئًا من هذا، سواء أكان حبي للأشياء القديمة، أم استخدامي للورق الذي سبق استخدامه (الورق الدشت) لأكتب على ظهره، أم ارتدائي الملابس حتى تَبلى تمامًا. وتشكو زوجتي من أن بعض الفقراء ممن تعطيهم ملابسي القديمة يقولون: «بلاش والنبي حاجات البيه»، لأنهم لا ينتفعون بها على الإطلاق. وزوجتي توافقهم بطبيعة الحال، إذ ترى أن ملابسي القديمة تصلح بالكاد لأعمال النظافة. وابني لا يختلف عني كثيراً في هذا، فهو لا يمتلك كثيراً من الملابس. وحينما ذهبنا إلى السعودية، لبس الثوب السعودي (شأنه شأن أقرانه السعوديين) وسعد كثيراً به، ولم يكلفنا هذا الشاب طيلة فترة ثلاث سنوات من سن الرابعة عشرة حتى سن السابعة عشرة، سوى ثمن ثلاثة أثواب سعودية تكلفت كلها حوالي ٢٠٠ جنيه مصري. وهذا درس للطبقة المتوسطة التي تدلل أبناءها وتشتري لهم الملابس المكلفة، فتفسد كل شيء من حولها: الأبناء - الطبيعة - الدخل. . . إلخ.

أذكر مرة أننا كنا في الإسكندرية نصطاف، وقررت أن أبني مع أولادي تمثالاً من الرمل، فأخذ شكل دوائر متداخلة، وزيناه ببعض أعشاب البحر، وغطيان زجاجات المياه الغازية، ثم أسميناه «تحية للتوازن البيئي وعقل الإنسان»، وهو اسم فلسفي ضخم بطبيعة الحال، كان يبدو مضحكاً حينما ينطق به أطفالي، ولكنني أفعل أشياء من هذا القبيل أحياناً، من قبيل المزاح ومن قبيل توسيع الأفق. فقد علمت ابنتي، على سبيل المثال، مصطلحي: أحادي البُعد ومتعدد العناصر (بالإنجليزية: مونو فاكتوريال وملتي فاكتوريا mono factorial and multi factorial)، وحينما كانت تنطق بهما كانت تثير الدهشة في نفس من يتحدث معها.

هذا لا يعني أن أولادي أصبحوا مختلفين تمامًا عن أقرانهم، فهم أبناء عصرهم ولحظتهم، خاصةً وأن المجتمع المصري (الذي تعيش فيه الملايين دون خط الفقر) قد نسي هذه الخبرات تمامًا. ولذا نجد أن أعياد الميلاد تحولت إلى هجمة سلعية حقيقية، وكذا عيد الأم، وبدأ المسوقون يخلقون مناسبات سلعية جديدة. ولذا نجد أنهم - شأنهم شأن بقية أطفال مصر - فقدوا كثيراً من الخبرات البيئية التي تضمن الاستمرار دون استهلاك الموارد

الطبيعية. فحينما كنت طفلاً لم أكن أحصل على لعبة إلا كل سنة أو ربما عدة سنوات. وحينما كان والدي يعود من السفر، كان لا يحضر معه لعبًا وأشياء كما يفعل الآباء هذه الأيام، بل كان يحضر معه «أبو فروة»، فنجلس في الشتاء بجوار الوابور ونبدأ في تحميره. وحتى الآن حينما أكون في إستانبول أو برلين، حيث يُباع أبو فروة المشوي، أتوقف لأشتري بعضها وأجلس في إحدى الحدائق لآكلها ساخنة، وأستعيد بعض ذكريات الطفولة وأشعر ببعض الدفء العائلي. كما كانت لنا خبرات يدوية كثيرة، فنصنع مراكب من الورق وأراجوز ونستخدم الزراير وأشياء أخرى كثيرة لصنع اللعب. أما أطفالي فعدد اللعب التي يتلقونها كبير، مما أفقدهم المقدرة على تدوير الأشياء القديمة وتصنيع لعب خاصة بهم، ذات طابع فردي. وقد تدهور الأمر تماماً مع حفيدي، الذي وقع ضحية الجريمة المنظمة التي تسمَّى أعياد الميلاد (أهم الطقوس العلمانية في مجتمعنا) فإذا كان عدد زملائه في الفصل ٢٥، هذا يعني أنه يحضر ٢٥ عيد ميلاد ويحضر ٢٥ لعبة لزملائه، وهم بدورهم يفعلون الشيء نفسه. وفي يوم عيد ميلاده يصله عدد مخيف من اللعب، يغرق فيها تماماً. (الطريف أن أحد تلاميذي أحضر له أراجوز مصنوعًا من الورق، فانصرف حفيدي عن بحر البلاستيك واتجه بكل جوارحه نحو الأراجوز الشعبي، وهذا يعني أن الدنيا بخير، وأن النفس البشرية قادرة على المقاومة وأن الفطرة الإنسانية، في نهاية الأمر، ورغم كل شيء، سليمة).

ويظهر هذا التدهور الجيلي أيضًا في طريقة أكل الدجاج. كانت أمي - رحمها الله - تتعامل بكفاءة عالية مع كل أجزاء الدجاجة: تأكل لحمها، وتمص عظمها، وترمي ما تبقى للقطط. وقد أكون أقل كفاءة من أمي في التعامل مع الدجاجة المطبوخة، ولكني يمكنني أن آكلها بيدي فأعرف كيف أقطعها، وكيف آكل كل أجزائها، وأحيانًا يروق لي أن أتعامل مع العظم بطريقة لا تختلف كثيراً عن طريقة أمي، وإن كانت كفاءتي أقل بكثير من كفاءتها. ولكن أولادي، الذين يستخدمون الشوكة والسكين، يشكلون أزمة بيئية حقيقية، إذ يتركون أجزاء كثيرة من الدجاجة لأن الشوكة والسكين غير قادرتين على الوصول إليها. أما بخصوص العظام، فقد أصبحت فضلات تُلقى في صندوق القمامة، التي تتزايد على مر الأيام، حتى أصبح حرقها من أكبر مصادر التلوث في مدينتنا: القاهرة المقهورة. ولا أدري كيف سيكون الأمر مع حفيدي!

ومن أكبر مظاهر عدم التبديد ما يسمَّى «الزيارة». فحينما كان بعض الأقارب يأتون من

الريف للإقامة معنا بعض الوقت، أو حينما كان أحد الخُطّاب يأتي لزيارة عروس المستقبل، فإنهم كانوا يحضرون معهم «الزيارة» التي تتكون أساسًا من مأكولات مثل السمن البلدي والبطاطس والبرتقال وربما دجاجة أو بطة مذبوحة أو حية، وهكذا. فالهدية هنا يمكن «تدويرها» فوراً، بدلاً من أن تتحول إلى «شيء» آخر يُضاف إلى الأشياء الأخرى التي لا لزوم لها يكتظ بها المنزل.

حينما عقدت حفل زفاف ابني، كنت أعرف أنه سيتبقى كثير من الطعام. فذهبت إلى السيد المدير المسئول في الفندق وسألته عما سيحدث لبقايا مأدبة العشاء، فأجابني بعجرفة غير عادية وباللغة الإنجليزية «جاربيج garbage» أي «قمامة». فقلت له بهدوء شديد إنني ضد التبديد، وطلبت منه ألا يلقي بشيء، وسأحضر كراتين وأواني وحللاً لآخذ ما تبقى لتوزيعه على المحتاجين في المنطقة التي أسكن فيها. فنظر إليَّ بامتعاض شديد، بحُسباني شخصًا غير متحضر، ولكنني أصررت على موقفي. غير أنه قرب نهاية السهرة، جاء كبير الجرسونات، وأخبرني أن ما قاله المدير لا أساس له من الصحة، فالعاملون يأخذون البقايا ليوزعوها على أسرهم. وهنا أصبح للمسألة بُعد بيئي إنساني مختلف، فاتفقنا على اقتسام «القمامة»، يأخذون هم النصف، ونحن النصف الآخر لتوزيعه على المحتاجين في مكان سكننا، وقد كان. وتحول حفل الزفاف من لحظة تبديد وقمع إلى لحظة تدوير ورخاء ومشاركة.

وقد حدث الشيء نفسه حينما دخلت المستشفى لإجراء عملية جراحية في عمودي الفقري، فقد فوجئت بالقدر الكبير من الورد والشيكولاتة، والذي يعبر عن حب أصدقائي، ولكن حسي البيئي الدمنهوري استيقظ مرة أخرى، وطلبت من مساعدي أن يتصل بأصدقائي ليخبرهم بمواعيد الزيارة وشروطها: ألا يحضر أحد وردًا أو شيكولاته وأن يعطي لأحد المساكين مالاً ويطلب منه أن يدعو لي بالشفاء. وقد امتثل بعض الأصدقاء لطلبي. كما كانت زوجتي تقوم بتوزيع الورد والشيكولاتة التي جاءت إليَّ على الجميع خارج غرفتي.

وكان إيقاع الحياة في دمنهور هادئًا، فكان عندنا دائمًا متسع من الوقت. كان اليوم ينقسم إلى قسمين: الصباح حين يعمل الناس، ثم بعد الظهر حينما يتزاورون، أو يذهبون إلى المتنزهات أو الحقول المجاورة، ويفصل بين القسمين القيلولة. ولم يكن الوقت يُبدد

في الانتقال نظراً لصغر حجم دمنهور. كنا على سبيل المثال نصل إلى مدرسة دمنهور الثانوية (التي كانت تقع في أطراف المدينة آنذاك) في بضع دقائق. ولنقارن هذا بيوم العمل الأمريكي [والمصري الآن] إذ يذهب كل عامل إلى محل عمله في الساعة الثامنة والنصف صباحًا على سبيل المثال ولا يغادره إلا في حوالي الثالثة أو الرابعة. وعادةً ما يستغرق حوالي ساعة ونصف الساعة في عملية الانتقال. وإذا أضفنا إلى كل هذا تزايد التفاصيل بشكل مذهل، نجد أن يوم الإنسان الحديث يُبدد تمامًا ويجرد من أي إيقاع إنساني، بل إنه يهدد الحياة الأسرية ذاتها.

كما أن الإيقاع البطيء يعني أن الأفراد لا يتنقلون كثيراً، فالأب موجود والأم موجودة والأخوال والأعمام والخالات والعمات موجودون. وهذا يخفف إلى حدٍّ كبير من عبء تنشئة الأطفال. فالأب يوجد على مقربة من المنزل يمكن استدعاؤه في أي وقت إن نشأت حاجة لذلك. وإذا أرادت الأم عون أحد من الكبار، عند غياب الأب، فهناك دائمًا من يحل محله. (ولذا أزعم أن المطلوب ليس «تحرير المرأة» وإنما «تقييد الرجل». فالذي حدث أن حركية الرجل في العصر الحديث قد زادت بشكل غير إنساني، مما يعني بُعده أو غيابه عن المنزل، فيقع عبء تنشئة الأطفال على كاهل الأم وحدها إلى جانب أعبائها الأخرى).

وإيقاع الحياة السريع أمر يحدد سلوك كثير من الأفراد، إذ إنه في غياب متسع من الوقت يدوس الناس بعضهم بعضًا. كنت أسير مرة بسيارتي في شارع ضيق بالقاهرة وكان هناك رجل عجوز يعبر الشارع، فوقفت له حتى أعطيه الفرصة، وكانت ورائي سيارة ظل صاحبها يضغط على الكلاكس. فنزلت من سيارتي حانقًا وأخبرته أن رجلاً عجوزاً يعبر الشارع، ثم سألته سؤالاً خطابيًا: «لو كان هذا والدك، أفكنت فعلت الشيء نفسه؟» فقال بوجهه المتجهم: «نعم». فضحكت لصدقه وصراحته وإحساسه بعبث مقاومة الإيقاع الحديث اللعين. هذا على عكس ذلك السائق الذي كان يقف ورائي بسيارته في الساعة الثالثة ظهراً أمام جامع ابن طولون في أحد اختناقات المرور الشهيرة في الأسبوع الأخير من رمضان. وظل هو الآخر يضغط على الكلاكس ويطلب أن أتقدم «عجلة قدام والنبي»، أي مسافة صغيرة جدًا تعادل مدار عجلة واحدة. فقلت له: «كلنا واقفون، فلمَ أتحرك هذه المسافة الصغيرة؟»، فأجاب: «علشان تديني شوية أمل». ويبدو أن هذا السائق قد قرر عن وعي ألا يستسلم لليأس الذي يولّده الإيقاع اللعين.

كانت الأجيال في دمنهور متقاربة. كنا كلنا نسمع الأغاني نفسها تقريبًا، ونلبس الملابس نفسها، ونتحرك في الحيز نفسه، ونشارك في المناسبات نفسها، إذ كانت هناك مجموعة من القيم الأخلاقية والمعرفية والجمالية نؤمن بها جميعًا، لا فرق في ذلك بين الغني والفقير أو بين الكبير والصغير. لم يكن هناك رداء شبابي أو أغانٍ شبابية أو أماكن يرتادها الشباب وحدهم، فكل الأجيال كانت متقاربة.

ويقف هذا على طرف النقيض مما يحدث الآن؛ فالفجوة بين الأجيال آخذة في الاتساع، والصراع بينها يزداد حدة، ولم تعد أحلام الكبار تشبه أحلام الشباب، ولم تعد الأحزان هي نفس الأحزان. وقد شاهدت هذه الظاهرة بشكل أكثر حدة في الولايات المتحدة حين ذهبت إلى جامعة رتجرز، فقد تصادف أنني بلغت سن الخامسة والعشرين بعد وصولي بأسابيع. وأنا لا أحتفل البتة بعيد ميلادي، باعتبار أنني غير مسئول عنه، ومع هذا استخدمنا هذا اليوم تُكَأَة لنخرج أنا وزوجتي ونكتشف المكان الجديد. وكان هناك في مدينة نيو برونزويك كافتيريا صغيرة للطلبة تطل على نهر الراريتان فذهبنا إليها. وبعد دقائق لاحظنا أن كل من حولنا يصغرنا سنًا فتركنا المكان. وبعدها علمنا أن هذه الكافتيريا مخصصة لطلبة مرحلة الليسانس وحسب، وأن الخريجين يذهبون لأماكن أخرى. لم تكن هناك قواعد مكتوبة وإنما كان هذا هو المفهوم.

وأذكر واقعة أخرى حدثت لي في الولايات المتحدة. كنت في سن الأربعين تقريبًا، وكانت إحدى عاداتي أن أجري في الحدائق في المدينة الجامعية لأخفف من حدة التوتر الذهني ولأزيد من لياقتي البدنية. وبينما كنت أعدو، وجدت بعض الشباب في سيارة يقولون بسخرية: «اذهب واحرق نفسك». فلم أفهم ما يقولون، خاصةً وأن الشباب الأمريكي، على الأقل في المنطقة التي كنا نعيش فيها، كانوا مهذبين للغاية. وحينما استفسرت من أصدقائي، أخبروني أنني في مثل هذه السن لابد أن أعاني مما يسمًّى أزمة منتصف العمر (بالإنجليزية: ميدلايف كرايسيس midlife crisis) والتي تعني أن ما تبقى من عمري أقل مما فات، وأنه لا يوجد مجال للتجريب والخطأ. فدُهشت كثيرًا لأنني لم أكن قد بدأت حياتي الفكرية بعد، وأعرف كثيرًا من المفكرين والأدباء في الشرق والغرب والشمال والجنوب ممن بدءوا حياتهم بعد سن الأربعين!

لم يعد هناك في الغرب مجرد فجوة أو صراع بين الأجيال، وإنما تطاحن وحشي،

وفردية مطلقة، لدرجة أن الشاب الذي يصل إلى سن ١٦ عامًا عليه أن يجد منزلاً مستقلاً لنفسه، إذ إن عائلته ترفض الاستمرار في الإنفاق عليه. وعلى الإنسان الذي يصل إلى سن الستين أن يجد ملجأ للعجزة لأن أبناءه لن يسألوا عنه إلا مرة واحدة كل سنة، عادةً في الكريسماس. وأحيانًا أتساءل: هل سنصل إلى هذه الدرجة من «التقدم» في يوم من الأيام؟ وحينما أفكر في الإجابة يصيبني الهلع. (وتعود ظاهرة صراع الأجيال هذه إلى مركب من الأسباب من بينها تآكل الأسرة كمؤسسة اجتماعية، وتراجع الإحساس بالهوية القومية المشتركة، وتزايد معدلات الفردية وما يصاحبها من نفعية وتزايد الحس البراجماتي).

ودمنهور - بحُسبانها مدينة/ قرية - كانت تعيش داخل إطار صارم من القيم والشعائر الدينية والعُرفية التي تضبط حركة كل شيء: منْ يُقبِّل يد منْ؟ منْ يُفسح الطريق لمنْ؟ ما واجبات كبار العائلات؟ وما حقوقهم؟ وما واجبات الأهالي وحقوقهم؟ أذكر مرة أن بواب إحدى عمارات جدي أمسك يدي ليُقبِّلها فتركتها له ليفعل ما يريد. ولكن والدي نهرني بعدها، وأخبرني بأنه كان من المفروض ألا أترك له يدي، بل كان عليَّ أن أسحبها وأقول «أستغفر الله». فأخبرته أنني رأيت كثيرين يُقبِّلون يد جدي، فكان رده أن جدي أمر مختلف تمامًا عنه وعني. ولم أمارس هذه التجربة مرة أخرى إلا في قونيه في تركيا. فحين قمت بزيارتها عام ١٩٩٧، وبدأ الناس يخاطبونني بلقب «فضيلة الشيخ» أو «الأستاذ» قلت: لا بأس، فأنا الآن من المفكرين الذين يُقال لهم «إسلاميون». ولكن حينما بدأ بعضهم في تقبيل يدي كان وجهي يحمر خجلاً. وردًا على ذلك ولإخفاء إحساسي بالحرج، كنت أنحني بطريقة مُبالغ فيها على الطريقة اليابانية. وقد لاحظ أحد المرافقين حيرتي وحرجي، فأخبرني أن على صغار السن أن يُقبِّلوا دائمًا أيدي من هم أكبر منهم سنًا، وأنها عادة عثمانية استمرت في تركيا العلمانية.

كان المجتمع في دمنهور يحدد كثيرًا من حركات المرء وسكناته. ففي أمر نتصور أنه خاص وفردي جدًا مثل الملبس، كان المجتمع (وليس مصمم الأزياء في باريس) يقرر للأفراد، وخاصةً للنساء، ماذا يلبسون. وحينما أطلت الحداثة برأسها أصبح غطاء الرأس من أهم الرموز التي تبدى الصراع بين التقاليد والحداثة من خلالها. حينما كنت طفلاً في مدرسة العريان الابتدائية عام ١٩٤٣ كان عليَّ أن أرتدي طربوشًا، نلعب به أحيانًا وننظفه ونكويه أحيانًا أخرى. ولكن كان علينا ارتداؤه في طابور الصباح مهما كانت الظروف.

وحين دخلت مدرسة دمنهور الابتدائية الأميرية كنت أرتديه عدة سنوات، ولا أذكر متى توقفنا عن ارتدائه. وظل الرجال يرتدون الطربوش حتى عام ١٩٥٢، حين اختفى تمامًا، إلا من بعض المسنين ممن أصروا على الاحتفاظ به رمزًا للهُوية. وفي المدرسة الابتدائية كنت أرتدي بنطلونًا قصيرًا (الشورت)، ولكن حين دخلت السنة الأولى من المرحلة الثانوية (نظام قديم) وكان عمري أحد عشر عامًا تقريبًا لبست البنطلون الطويل.

أما بالنسبة للمرأة فأمرها كان أكثر تركيبًا. فالفتيات في سن الزواج كان من المصرح لهن أن يكشفن رءوسهن وأن تتدلى شعورهن الجميلة والقبيحة (بل كن يلبسن الفساتين التي لا أكمام لها [الجابونيز] التي صُعقت لرؤيتها لأول مرة في دمنهور). وكن في الأفراح يرتدين أزياء مكشوفة، حتى يمكن للأمهات وعرسان المستقبل معاينة كل شيء دون حرج! أما المتزوجات، فينقسمن إلى قسمين: الصغيرات منهن كن يرتدين الإيشارب، أما الكبيرات فكن يرتدين البرقع واليشمك والملس (وأنا هنا مازلت أتحدث عن البورجوازية الريفية في الأربعينيات، فسيدات البورجوازية الحضرية المقيمات في دمنهور والأرستقراطيات كن يرتدين الملابس الغربية والمعاطف المحلاة بالفرو، ثم تبعتهن سيدات وآنسات البورجوازية الريفية بعد الحرب العالمية الثانية!). وكان على الخادمات (والفلاحات) تغطية رءوسهن أيضًا ولكن بالمنديل الفلاحي «بأوية»، وهو غطاء للرأس ملون مزين بالترتر يُدخل البهجة على القلب، ولكنه مع هذا كان رمز الانتماء لطبقة الفلاحين والخدم. (هذا على عكس السعودية، فهناك كانت السيدة السعودية تسير إما محجبة تمامًا وإما منقبة، وبجوارها خادمتها الفلبينية تلبس الچينز وتدلي شعرها! ولله في خلقه شئون!).

كما كان لبس «السيغة» أو المصُوغات (أي الأساور والعقود والقروط والخواتم الذهبية) مسألة جوهرية لأنها كانت هي أفضل طريقة للادخار (لا ينافسها سوى المشاركة على البهائم، وهو أن يشتري المرء بقرة أو جاموسة أو نصف بقرة ونصف جاموسة يربيها له أحد الفلاحين نظير اقتسام الأرباح!). فلم يكن أحد يعرف طريقه إلى «البنك»، ولم يكن يثق به، ولذا كانت المرأة تؤمِّن «مستقبلها» عن طريق ما تلبسه من مصُوغات (كما أن زوجها كان يحقق قدرًا من التراكم الرأسمالي بنفس الطريقة). كانت زوجات الأثرياء يلبسن العقود والأساور (كان أحدها يأخذ شكل ثعبان، فكانت النسوة يلبسن أساور على هيئة ثعابين ذهبية لها عيون من الياقوت الأحمر أو الأزرق، ورءوسها مرصعة بالألماس

الأبيض، وكنت أخافها وأكرهها بعمق، ولعل هذا سر كرهي للذهب حتى الآن). أما زوجات الفلاحين فكن يرتدين العقود الكبيرة التي تسمَّى «الكردان»، كما كن يرتدين القروط التي تأخذ شكل مخرطة والتي كانت تُباع، مع غيرها، في مصوغات الجمل. كان الزوج كلما فتح الله عليه اشترى لزوجته المزيد من المصُوغات، وخصوصًا الأساور، التي كانت تبيع بعضها في أثناء أي ضائقة مالية. ويبدو أنه وقع الاختيار على الأساور لأن من السهل حملها ومن الصعب سرقتها. كما أن ثمنها معقول، ومن الصعب ملاحظة اختفاء «جوز إسورة» من مجموع دستة على سبيل المثال. فالأساور كانت تحقق سيولة نقدية، لا يمكن للعقود أو القروط أن تحققها. وبطبيعة الحال كان ثمن الذهب ثابتًا، على عكس النقود. (لا يزال هذا التقليد قائمًا حتى الآن، وقد سمعت أن ثمن الذهب في الآونة الأخيرة قد انخفض لأن كثيرًا من الأمهات المصريات يبعن أساورهن لتغطية تكاليف الدروس الخصوصية، التي تكلف الشعب المصري سبعة بلايين جنيه كل عام!). ومع هذا يمكن القول بأن المصوغات الذهبية لم تكن وسيلة تهدف إلى الادخار وتحقيق التراكم وحسب، فهي كانت أيضًا علامة من علامات الثراء وتأكيد المكانة الاجتماعية، وهو أمر مهم للغاية في مجتمع دمنهور التقليدي.

كان المجتمع يحدد كيف تُقام الأفراح والجنازات، كما كان يحدد المدة المسموح بها للفرح والحزن، كل شيء يتبع إيقاعًا صارمًا لا يلحظه أحد لأنه تم استبطانه تمامًا، وتوحد به الجميع. كان الفرح في دمنهور مناسبة اجتماعية، فإن كان الفرح من أفراح الأثرياء فهذه كانت مناسبة يفرح فيها الجميع، إذ كانت الولائم تُقام للجميع ليأكلوا ويشبعوا، فيما يشبه موائد الرحمن، وتوزع علب الحلوى على الجميع. على عكس أفراح هذا الزمان التي تتطلب استيراد الطعام من الخارج (لحم النعام والغزال والجرجير السويسري، على سبيل المثال) ليهنأ به الضيوف في الداخل، ومن هنا يتطلب الأمر استدعاء قوات الأمن المركزي، لتفريق المتظاهرين الفقراء في الخارج! فالفرح أصبح هو اللحظة غير الإنسانية التي يتم فيها استعراض الثروة والتباهي بها وتزداد فيها حدة الصراع الطبقي، بعد أن كان اللحظة الإنسانية التي يتم فيها إسقاط الحدود الاجتماعية مؤقتًا، ويتم تقليل حدة الصراع الطبقي ليعبِّر الجميع عن إنسانيتهم المشتركة.

بلغت تكاليف أحد الأفراح مليوني جنيه. وبعد شهرين بلغت تكاليف فرح آخر سبعة ملايين جنيه (أزهار من إندونيسيا - ألف كيلو من السالمون المدخن - ومظاهر أخرى من

السفه)، في الوقت الذي لا نعرف أن أحد هؤلاء الرأسماليين الجدد (القطط السمان) قد تبرع بمثل هذه المبالغ لإنشاء مستشفى أو لدعم إحدى الجامعات . . . إلخ . وقد ظهرت أخيرا ظاهرة «مخرج الأفراح»، وهو شخص مهمته تحويل الفرح (الخاص) إلى ما يشبه الاستعراض العام . ففي فرح أحد الأثرياء في الإسكندرية قام بتوزيع فيلم فيديو على المدعوين عن حياته الرومانسية مع عروسه قبل الزواج وكانت بعض المناظر بالحركة البطيئة (slow motion) . وفي فرح آخر، قاموا بإحضار مخرج كندي لإخراج الفرح تقاضى حسبما سمعت ٢٠ ألف دولار . وكان الفرح يتكون من عدة «مناظر» أو حلقات، لعل أكثرها غرابة (ومن منظوري أسوأها) هو المنظر التالي : تدخل أم العروسة طويلة للغاية وتسير وكأنها عربة (فهي تقف على رافعة بأربع عجلات وموتور) . وتحرك الأم شفتيها بأغنية «حبيبة أمها» التي كانت قد تم تسجيلها من قبل في أحد الأستوديوهات . وحين تنتهي الأغنية تفتح الأم فستانها فتخرج ابنتها / العروسة منه، لأن حبيبة أمها كانت تقف تحتها طيلة الوقت على الرافعة/ السيارة، ثم تذهب العروسة بعد ذلك وتعود على موتوسيكل مع زوجها وقد ارتديا زيًّا يليق براكبي الموتوسيكلات . وقل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، والله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم! هذا بخصوص أفراح الأثرياء، أما أعضاء الطبقة المتوسطة فهم يكتفون بإحضار فرَق غناء ورقص، وتشغيل الميكرفونات بصوت عال يصعب معها الحديث مع مَنْ بجوارك، بل وحتى الاستماع إلى الغناء والموسيقى .

كنا في مجتمعنا التقليدي هذا نذهب إلى أداء صلاة الجمعة في مسجد الحبشي (أو مسجد التوبة)، أما الصلوات الأخرى فكنا نؤديها في أي مسجد (أو زاوية) على مقربة من محل العمل . كانت الصلاة والزكاة جزءًا من الحياة، وليستا مجرد «فروض» يؤديها الإنسان أو شعائر يقيمها . فالحياة بدون الصلاة والزكاة كانت لا معنى لها . ومثل كثير من أقراني كنت أجوِّد قراءة القرآن، وحاولت حفظ القرآن الكريم دون جدوى، على عكس صديق الطفولة (الدكتور عطية حامد) الذي كان يحفظ كل شيء عن ظهر قلب وبسرعة .

ولعل استمرار المعايير والأوضاع التقليدية في مجتمع دمنهور هو الذي جعل أمي غير قادرة على استيعاب الحساسية الجديدة التي بدأت تظهر : الرغبة في المتعة في حد ذاتها بدون هدف أخلاقي أو عملي . ولذا كانت تحب شجرة الخوخ الكبيرة لأنها تعطينا ثمراتها . أما الورد فكان يسبب لها مشكلة، إذ كنا نحاول تزيين المنزل به وكانت لا تمانع،

ولكنها كانت تطالب أن نصنع من بعضه مربى الورد ! وكانت ترى أن ذهابنا إلى السينما مضيعة للوقت. فكنا نختلق الحجج «التقليدية» حتى يمكننا الإفلات من قبضة هذه الرؤية. فعلى سبيل المثال، أذكر أنني عشقت مسلسل زورو. (كانت أفلام المغامرات تُعرض على هيئة مسلسلات وتتوقف الحلقة في لحظة حرجة يكون فيها البطل [الولد] أو «شجيع السيما» كما كنا نسميه] أو البطلة [البنت] أو كلاهما مهددين بالخطر. وبطبيعة الحال كان البطل، بما عُرف عنه من مقدرات جسمية وعقلية خارقة، يستطيع الإفلات). ولتبرير ذهابنا لنشاهده كنا نؤكد لأمي أنه «يحض على الأخلاق الحميدة»، نقولها بالفصحى حتى تقتنع وتعطينا القروش اللازمة للانطلاق لسينما البلدية. (كانت الأفلام الأجنبية تعرض على الشاشة، وكان هناك شاشة أخرى صغيرة بجوارها تظهر عليها الترجمة).

ولعل كون دمنهور مدينة/ قرية، حديثة/ قديمة يتبدى من خلال ظاهرة مثل التطبيب، إذ كان الطب العلمي (الذي نمارسه الآن) معروفًا، والأطباء خريجو كلية الطب كانوا يمارسون مهنتهم، والتمرجية الذين يعطون الحقن المؤلمة (تحتوى عادةً على زيوت مقوية) كانوا يمارسون حرفتهم بكل ما أوتوا من قوة وصادية. وحينما كنت طفلاً ذهبت إلى الإسكندرية لإزالة «لحمية» في أنفي كانت تسبب لي ضيقًا في التنفس. ولكن إلى جانب ذلك كان هناك العلاج بالأعشاب، وكان المجبِّراتي شخصية أساسية، وكان هناك «الحكيم» الذي يعرف العائلات وتاريخها الطبي، ويعرف معظم الأفراد في مجتمعه، وكان هذا يساعده كثيرًا في تشخيص الداء ووصف الدواء. وإلى جانب هذا كان هناك الزار الذي كان خليطًا من الحفلة وجلسة العلاج النفسي. (حينما كنت طفلاً دخلت مرة حفلة زار أقامتها خالتي أم صلاح فوجدت امرأة جالسة تلبس ملابس بيضاء ورجلاً يقرع على الدف، ففزعت مما رأيت وخرجت، ومن يومها لم أر أي حفلة زار ولو في فيلم فيديو).

ويبدو أنهم لم يكونوا يعرفون كثيرًا عن مرض الحساسية، الذي كنت مصابًا به. كنت أصاب دائمًا بنزلة شُعَبية. فكانت تُعالج بما يسمَّى برطمانات الهواء الساخن. فكنت أستلقي على بطني وأكشف ظهري ثم يأتون بشمعة صغيرة يضعونها على ظهري (ويا ويلي لو سقطت نقطة من الشمع الساخن على جلدي) ثم يضعون فوقها كوبًا صغيرًا يشبه البرطمان فتنطفئ الشمعة بطبيعة الحال. ولكن يبدو أن الهواء كان يُفرغ داخل البرطمان

فيمتص لحمي، وتتكرر العملية إلى أن يصل عدد البرطمانات الملتصقة بظهري من ٦ - ١٠ . وأظل مستلقيًا على بطني وقتًا قد يصل إلى الساعة تُنزع بعدها البرطمانات. وقد شاهدت فيلمًا فرنسيًا عن فرنسا في القرن الخامس عشر، وقد عُولج الملك في هذا الفيلم بهذه الطريقة، مما يبين أنها جزء من التطبيب في المجتمع التقليدي.

ولعل اختلاط الطب العلمي والطب التقليدي يظهر في هذا الطبيب الذي جاء مرة إلى منزلنا وكشف علي، وحينما عجز عن التشخيص، قال: «قل لأمك تبخرك». فكان بذلك نموذجًا حيًا لاختلاط الحداثة والتراث! ومع هذا يجب أن أشير إلى شيء طريف، وهو أنه مع ظهور أشكال بديلة من التطبيب أخيرًا، ومع اكتشاف الأعشاب والإبر الصينية أصبح الطب العلمي الآن يسمى «الطب التقليدي»! وسبحان مغيِّر الأحوال.

ونفس الازدواجية تظهر في المدارس، فعلى سبيل المثال، كنا نحمل في المدرسة الأولية (التي تسبق المرحلة الابتدائية) لوحًا أسود نكتب عليه بالإردواز، وهو حجر أبيض كان يمكن الكتابة به على اللوح ومسحه دون آثار جانبية، على عكس الطباشير الذي كان يثير الغبار وتتسخ يد من يستعمله. وإلى جانب اللوح كانت هناك الريشة، وكان على الطالب أن يُحضر زجاجة الحبر من المنزل يوم السبت لملئها، كما كان عليه أن يتأكد من أن سن الريشة على ما يرام. ولكن تطورت الأحوال وظهر القلم الحبر، وبعده ظهر القلم الجاف الذي غيَّر الأمور بشكل جوهري.

وكان الطلبة يحترمون أساتذتهم احترامًا جمًا، ويخافون من حضرة الناظر (كم كانت فرحتنا عندما يحيينا الأستاذ خارج صفوف الدراسة!). وكان طابور الصباح هو المناسبة اليومية التي يعبِّر فيها الطلبة عن ولائهم للنظام. وكان هناك ما يسمى بـ «التفتيش» (أعتقد أنه كان دائمًا يوم السبت، أول أيام الأسبوع). فيقوم الطلبة بفرد أياديهم إلى الأمام، ويمر المشرف ليتأكد من أن أظافرهم قد قُصت وأن أحذيتهم لامعة. ومع هذا، وبرغم كل هذا الانضباط، كانت هناك مناسبات تسقط فيها الفروق، مثل الحفلة المدرسية السنوية، حيث كان الطلبة يقلدون أساتذتهم بطريقة ساخرة، أو يقدمون المسرحيات التي تسخر مما هو قائم. وكان هناك تلك الأيام التي يُضرِب فيها الطلبة عن الدراسة ويلقون بالخطب النارية ضد الحكومة أو الملك (كان الشاعر فتحي سعيد - رحمه الله - من زعماء الطلبة في دمنهور الثانوية، وكثيرًا ما كان يُلقي بقصائده الملتهبة علينا). ثم يخرجون بعد ذلك ليطوفوا

بدمنهور معلنين عن موقفهم السياسي. فكان هناك مثلاً يوم الشهداء وذكرى وعد بلفور وذكرى حادثة كوبري عباس. ولكن شهد عاما ١٩٥٠ و١٩٥١ مظاهرات دائمة ضد الملك. وبرغم أن مجتمع دمنهور التقليدي مبني على النظام، فإن المظاهرات كانت تندلع باستمرار، ربما لأن «الأهالي» كانوا متعاطفين مع أبنائهم من الطلبة.

رمضان في دمنهور

قضيت معظم طفولتي في دمنهور، وأكثر ما أتذكره منها هو شهر رمضان والاحتفالات التي كانت تصاحبه. كان الاستعداد له يسبقه بعدة أسابيع، إذ كنا نشتري الياميش والمكسرات ومستلزمات الخشاف وقمر الدين. كان الإفطار لحظة يجتمع فيها أعضاء الأسرة، فتصمت المدينة تمامًا انتظاراً لمدفع الإفطار، ثم يدوي في جلال وتنطلق معه صيحات الأطفال المرحة لمدة ثوان، ثم يخيم الصمت مرة أخرى، ثم تبدأ الأسرة في تناول طعام الإفطار. فلم يكن هذا الوحش المخيف، التليفزيون، قد اقتحم حياتنا بعد، ولم تكن الفوازير وما شابه من برامج، قد انتشرت كالبكتيريا بعد. كان طعام الإفطار يتكون من كل ما لذ وطاب: يبدأ بالخشاف أو قمر الدين (اللذين لم أحبهما قط منذ طفولتي - لسبب لا أعرفه)، ثم يستمر إلى أن نصل إلى الكنافة والقطائف الحتميين. ومع هذا، كان هناك بعض الأتقياء ممن كانوا يفطرون بتناول بعض التمر باللبن ثم يصلون، وبعد ذلك يتناولون إفطاراً متواضعًا.

ولم يكن النمط الاقتصادي السائد في المجتمع محددًا متبلورًا، إذ كانت هناك أشكال من الاقتصاد العائلي. ويتبدى هذا في عدة مظاهر من أهمها عدم وجود ساعات عمل محددة. ولكن عدم التحدد كان يظهر بشكل أوضح في رمضان، فكان الجميع يعمل من الظهيرة إلى قرب السحور. وكنا، طلابَ المدارس، نتخلى عن هويتنا هذه، وينضم كل منا إلى أبيه، يمارس معه مهنته. ولذا كنت أجد نفسي أعمل في محل أبي أبيع تارة أو أجلس على الخزينة تارة أخرى، آخذ فواتير الزبائن وأحاسبهم على القيمة الواردة فيها، ثم أختمها بختم «خالص». وكان هذا مصدر فخر كبير، إذ كان يضعني في مصاف الكبار. ولكني، للأسف، لم أكن كفئًا في أي من هذه الأعمال، خصوصًا أعمال

الخزينة، لسبب بسيط وهو أنني لا أجيد الحساب (كنت أرسب في هذه المادة دائمًا). ولذا كان والدي يلجأ إليّ حين لا يكون أمامه خيار آخر. وكان يطلب مني في معظم الوقت أن «أراقب» حركة البيع لأضبط النشالين واللصوص، الذين يندسون بين الزبائن في مثل هذه المناسبات. ومع اقتراب العيد كنا نمكث معظم الوقت في المحل، لأن هذا هو موسم البيع الحقيقي (خاصة إذا تزامن مع موسم بيع القطن). وكانت أم يوسف، أو الحاجة (والدتي)، ترسل الطعام لنا ولعمال المحل، أو نقوم نحن بإعداده في السوق (كانت ورقة اللحمة من أكثر الأصناف شيوعًا، وهي عبارة عن ورقة سميكة، توضع داخلها كمية من اللحم والخضار والبطاطس ويتم تتبيلها بإضافة بعض الملح والفلفل والكرفس ثم توضع في الفرن بعض الوقت ليتم طهوها).

وكانت هناك أشكال من الاحتفال برمضان تضرب بجذورها في عصور سابقة، تسبق العصر الحديث. كان هناك محمد الأعور بائع الجرائد طوال العام، والمسحراتي في رمضان الذي كان يغني أغاني شعبية دينية. حكى لي مرة قصة الجمل الذي هرب من الجزار، وفر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة. وطلب منه الأمان، فمنحه إياه. ومن ساعتها أصبح الجمل إحدى الصور الراسخة في وجداني، كنت أرى وجهه الخائف وهو مختف وراء الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أرى وجهه المطمئن بعد أن حصل على الأمان (أصبح هذا الجمل هو الجمل ظريف، البطل الأساسي لقصص الأطفال التي أكتبها). وفي عشرة الأيام الأخيرة من رمضان كان محمد الأعور يغني عن الوداع: لم يبق إلا الوداع ـ لم يبق إلا الجميل. كنت طفلاً صغيرًا فكانت أمي توقظني قبل السحور لأنظر من النافذة فأراه واقفًا وبجواره مساعده يُمسك بالفانوس ويقرأ من كتاب يحوي أسماءنا التي كان يذكرها اسمًا اسمًا. أسمع اسمي ثم أعود إلى فراشي لأنام وأحلم.

كنا في طفولتنا نحمل الفوانيس ونمر على المنازل نطلب ما يسمًّى «العادة»، وهي منحة من أصحاب المنازل يعطونها للأطفال الذين «يغفِّرون» لهم، أي ينشدون لهم أنشودة قصيرة، كلماتها كانت على النحو التالي: «لولا فلان ما جينا/ يلا الغفار [يشكل هذا عجز كل الأبيات، ومن هنا تسمية الأغنية] ولا تعبنا رجلينا / إدونا ما تدونا / إدونا ميتين وريال/ نسافروا بيهم بر الشام». ثم نتوقف عن الغناء ونقول بسرعة: «هاتوا العادة/ لبه وزيادة/ والفانوس طفا / والعيال ناموا / الله يخليهم / هما وأهاليهم». وقد أخبرني أحد

أصدقائي من أهل القاهرة أن أبناء الفقراء وحدهم هم الذين يجمعون «العادة» في القاهرة، ولكني أذكر في دمنهور أن هذا التقليد لم يكن له مضمون طبقي إذ كنا نخرج كلنا بالفوانيس. وطبعًا كانت هناك أغنية «وحوي يا وحوي» الشهيرة التي لا تزال أصداؤها تتردد في بعض الأغاني الرمضانية. وحينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ علَّمت ابنتي نور بعض هذه الأغاني، وكنا نمر على أعضاء الأسرة «لنغفِّر» لهم، في محاولة يائسة للحفاظ على التراث.

وكان هناك أيضًا موكب الرؤية، وهو موكب كان الحرفيون يقومون به في يوم الرؤية، أي اليوم الذي يسبق رمضان (بعد أن تثبت رؤية الهلال). كانت كل حرفة تجهز عربة خاصة بها تسير في شوارع دمنهور تحمل على ظهرها بعض أفرادها يقومون بتمثيل حرفتهم. فكانت تظهر عربة الحدادين ثم عربة النجارين، وكنا ننتظر يوم الرؤية بفارغ الصبر.

أما في العيد، فكنا نلبس الملابس الجديدة، ونسقط الحدود مؤقتًا من المجتمع كله. وكان الصراع الطبقي يخف إلى حدٍّ كبير، إذ كان يعم جو من المساواة الجميلة. فكانت عبارة «كل سنة وأنت طيب» هي العبارة التي يجدد الناس من خلالها علاقتهم بمفهوم «الإنسانية المشتركة» وبالعناصر الكونية في وجودهم. وكان جيراننا الأقباط يأتون لتهنئتنا بالعيد، تمامًا مثلما كنا نفعل في أعيادهم.

الأناشيد والألعاب

كنا في دمنهور نتعلم عشرات الأغاني والألعاب والفوازير. فكان هناك، على سبيل المثال، العبارات التي لا معنى لها، والتي تتشابه مفرداتها، ومع هذا يُمرَّن الطفل أو الصبي على ترديدها فتزداد كفاءته على نطق مخارج الحروف (تُسمَّى بالإنجليزية: تونج تويستر tongue twister). وكانت المسابقة تدور حول مقدرة اللاعب على أن يقول مثل هذه العبارات بسرعة، وعدد المرات التي يفعل فيها ذلك. ومن أشهر هذه العبارات: «خشبة مين / خشبة حبشة/ حبشة مين/ صاحب الخشبة»، وعبارة «بربرينا بنى منبر/ بربري البندر بنى منبر/ يعرف بربري البندر يبني منبر/ زي ما بربرينا بنى منبر». ولا يتوقف اللاعب إلا بعد أن تختلط مقاطع الحروف المتشابهة، وكان اللاعبون المهرة يستمرون إلى ما لا نهاية.

وكنا أيضًا نردد ما يشبه القصائد الزجلية التي لا معنى لها والتي كانت تهدف هي الأخرى إلى تنمية قدرات الصبية العقلية والتخيلية، مثل قصيدة: «كان فيه تلات رجاله/ اتنين عمي وواحد مابيشوفش/ لقوا تلاته تعريفه/ اتنين ممسوحين وواحد مابيروحش/ اشتروا بيهم تلات فرخات/ اتنين ماتوا وواحدة ماعاشتش/ حطوهم في الفرن/ اتنين اتحرقوا وواحدة ماطلعتش» وهكذا. ومن الأغاني الأخرى التي تأخذ شكل لعبة. إذ يقول أحد الأطفال: «عمك شنطح/ جالك ينطح/ تديله إيه». فيختار أحد الأطفال أي كلمة مثل «أديله كرسي». فيقول الطفل الأول: «كر كر فيك/ وفي كلاويك/ عمك شنطح/ جالك ينطح/ تديله إيه». فيقول الطفل الثاني: أديله ترابيزة». وهنا يقفز المغني الأول على هذه الكلمة وبدلاً من أن يقول: «رز رز فيك»، يقول: «تر تر فيك». فيضحك كل الأطفال، وتظهر مهارة اللاعب الأول في تحوير الكلمات، وتظهر مهارة الثاني في اختيار كلمات يصعب تحويرها.

وكان هناك النشيد المشهور لاختيار فرد ما من بين مجموعة من الصبية: «حادي بادي/ كرنب زبادي/ سيدي محمد البغدادي/ شاله وحطه/ كله على دي». ونشيد آخر يقول: «بين بين/ زا تو بين/ كب الفل ع الياسمين/ يا كتكوت روح السوق/ جيب البيضة من الصندوق/ أوعى تاكلها ألا تموت». وكانت هناك الأناشيد التي تبين تداخل الأشياء واستحالتها: «البواب عايز نجار/ والنجار عايز سلم/ والسلم عايز مسمار/ والمسمار عند الحداد/ والحداد عايز بيضة/ والبيضة في بطن الفرخة». وكان هناك نشيد جميل ننشده عن عودة الأب للمنزل: «بابا جاي إمتى؟/ جاي الساعة ستة/ راكب ولا ماشي؟/ راكب بسكلتة/ بيضة واللا حمرة ؟/ بيضة زي القشطة/ وسعوا له السكة/ واضربوا له سلام/ والعسكري ورا/ والظابط قدام». ونشيد آخر نقوله في المدرسة، خاصةً عند بداية العام الدراسي: «يا مدارس يا مدارس/ ياما كلنا ملبس خالص/ والملبس في الكباية/ والتلامذة تجري ورايا».

وكانت هناك أناشيد خاصة «بتنطيق» الكرة (أي ضربها باليد إلى الأرض فترتطم بها وتعود ليضربها اللاعب مرة أخرى). وسأورد النشيد التالي حتى لا يختفي مثل آلاف الأناشيد الأخرى التي طواها النسيان لأنه لم يسجلها أحد: «أبليه أبلنجي/ ياجلوس، عيش أفرنجي/ بالفلوس، بنت الأفندي/ باتت عندي/ خفت منها لتضربني/ جبت عليها

واحد». وكان هناك نشيد ثان للعبة نفسها سأورده هو الآخر حتى يسجله من يهتم بمثل هذه الأمور: «خدي من إيديَ/ يا مراة سيدي/ إيدي وجعتني/ الشمس كلتني/ خدي من إيدي يا زميلتي». ومع البيت الأخير من الأغنية كانت الكرة تنتقل من لاعب لآخر.

وكانت هناك أغان عديدة لنط الحبل أذكر إحداها لأنها حزينة وغريبة: «حار عليك يا بريتانيا / لما تحبي المصّريين/ هما كانوا في ألمانيا/ ولا كانوا عدوين/ في شارع فاروق الأول/ العساكر مرصوصين/ ديك واقف ع اللومان/ عمّال يقرا فرنساوي/ آن/ دي/ تروا/ سورتي un, deux, trois, sortez» وكنا ننط الحبل مع إيقاع الأغنية ونخرج مع نهايتها. ولا أعرف أصل هذه الأغنية ومن ألفها، ولِمَ تنتهي بالفرنسية، وكيف وصلت دمنهور! ومع هذا يجب أن أذكر بعض الأغاني الفرنسية التي كان يغنيها أبناء البورجوازية الريفية وأبناء الموظفين مثل «فريرو چاكو» و«سير لي بونت دا أڤنيون» والتي وصلت دمنهور ولا شك من خلال مدارس الإرساليات، مما يدل على أن عمليات التغريب كانت قد بدأت تزحف إلى كل مكان، والتي انتهت بالعولمة، أي انتشار النمط الأمريكي في الاستهلاك والحلم والتفكير.

وكانت هناك لعبة «برلا برلا برلليلا» (لا أعرف مصدر هذه الكلمات) حيث يقسم اللاعبون أنفسهم إلى فريقين. ويبدأ الفريق الأول بالتقدم صفًا واحدًا نحو الفريق الثاني إلى أن يصل قبالته ويردد بيتًا من الأنشودة، ثم يعود بظهره مرددًا «برلا برلا برلليلا». وحينما يصل إلى أرضه («بيته» كما كان يسمًى) يتقدم الفريق الثاني نحوه بنفس الطريقة، أي صفًا واحدًا مرددًا بيتًا آخر من نفس الأنشودة، ثم يعود بظهره إلى أرضه مرددًا: «برلاً برلاً برلليلا». وكانت اللعبة حوارية فكان الفريق الأول يتقدم ويقول: «المرسال جايلكم» ثم يعود بظهره مرددًا: «برلا برلا برلليلا»، فيتقدم الفريق الثاني قائلاً: «عايزين مين». ويتراجع مرددًا: «برلا برلا برلليلا». عايزين فلان». «تجيبلوا إيه». «نجيبلوا عسل» (مثلاً). «ما يقضيهاش»، وحين يقول الفريق الأول: «كل الدنيا ليه»، يرد الفريق الثاني: «اتفضلوا خدوه»، فيزيد أعضاء الفريق الأول فردًا، والفريق الغالب هو الذي يزيد عدد أفراده عن الفريق الآخر وهكذا. ولا أتذكر كيف كانت اللعبة تنتهي، وهل كان هناك غالب أو مغلوب، أم أنها كانت مجرد حوار غنائي. وكانت هناك عشرات الألعاب الأخرى مثل «برتوس» و«كلوا بامية» وفي ر واية أخرى «كيلوبامية» و«البوكس»، وهذه

اللعبة تسمَّى أيضًا «الحجلة». والغريب في كل الأناشيد والألعاب السابقة أنها كانت أساسًا للبنات، ومع هذا، كان يشارك فيها الصبيان حتى سن الحادية عشرة، حتى يتم الفصل بينهم. وكان الصبيان ينفردون بلعب بعض الألعاب مثل كرة القدم والسبع طوبات (توضع سبع بلاطات، الواحدة فوق الأخرى، ويُقسَّم المشاركون إلى فريقين. ويمسك ممثل الفريق الأول بالكرة، ويقذف بها، ويحاول أن يوقع أقل عدد ممكن من الطوب، لأن على فريقه أن يعيد ترتيب البلاطات الواحدة فوق الأخرى، ثم يفر أعضاء هذا الفريق لأن من تلمسه الكرة عليه مغادرة الملعب. وموضع التنافس بين الفريقين هو: هل ينجح الفريق الأول في إعادة ترتيب البلاطات قبل أن تصيب الكرة كل أعضائه أو لا؟). ومع هذا، إن لم تخني الذاكرة، كانت البنات يلعبن لعبة السبع طوبات بمفردهن.

وطبعًا كان تراث الأغاني والألعاب للأطفال ثريًا إلى أقصى حد. فكان الكبير يضع الصغير على حجْره ثم يمسك بأصابعه إصبعًا إصبعًا، قائلاً: «آدي البيضة، آدي إللي سلقها، آدي إلَلي قشَّرها، آدي إللي أكلها». وعند الإصبع الخامسة يكون الطفل متحفزًا إذ يقول الكبير: «وآدي إللي قال إديني حتة» ثم يبدأ في زغزغة الطفل. وهناك أغنية أخرى تُغنى أثناء أرجحة الطفل وهو يجلس على حجر المغني: «حج حجيجة بيت الله/ والكعبة ورسول الله/ حلفت أمك يا ولد/ لَتغديك اليوم لبن/ هشك هشك هشوكة/ ياللي تحب المفروكة».

وغني عن القول أن كل هذه الألعاب يمكن القيام بها بدون حاجة لشراء أي لعبة أو أداة. فاللعبة كانت تعتمد على اللاعبين ومهارتهم وحسب، ولذا فهي كانت تضيِّق الهوة الاجتماعية بين اللاعبين. كما أنها كلها ألعاب جماعية لا يمكن لفرد أن يلعبها بمفرده (على عكس الألعاب الحديثة الغالية الثمن التي يمكن أن يلعب بها المرء بمفرده، إلى أن نصل إلى «القمة» وهو الكمبيوتر الذي يمكن أن نلعب معه شطرنج بمفردنا!).

وحينما كنا نتقدم قليلاً في السن ونترك مرحلة الطفولة، كنا نلعب ألعابًا مثل السيجة والشطرنج والطاولة والكوتشينة، وبالطبع كرة القدم (الكرة الشراب، كما كانت تسمى، التي تحولت تدريجيًا إلى الفوتبول أو الكرة «المنفوخة»، وهي الكرة التي تستخدم الآن في لعب كرة القدم). كما شاهدت في بداية طفولتي صندوق الدنيا، إذ كان رجل يأتي وهو يحمل صندوقًا به أربع فتحات عليها عدسات ووراءها شريط ورق عليه صور أبو زيد

الهلالي وعنتر وعبلة، وكنا نجلس على أريكة خشبية يحملها الرجل ونضع وجوهنا على العدسات ثم يبدأ الرجل في لف الشريط ويحكي بعض الحكايات.

وكان هناك ما يُسمَّى بالآفية (القافية). وتبدأ بجملة إخبارية أو كلمة أو سؤال يطرحه المتنافس (أ) فيرد عليه المتنافس (ب) بكلمة «إشمعنى»، فيرد عليه (أ) بتعليق من مجال يتم اختياره مسبقًا، على أن يكون التعليق كوميديًا لاذعًا. ثم تُعكس الآية فيقول (ب) جملة إخبارية ويقول (أ) إشمعنى. وتستمر المنافسة إلى أن ينفد وقود أحد المتنافسين. فمثلاً يمكن أن تكون المنافسة داخل آفية الأفلام على النحو التالي:

(أ) تمشي في الشارع أنت وعيلتك فالناس تقول:

(ب) إشمعنى.

(أ) طيور الظلام.

ثم تُعكس الآية على النحو التالي:

(ب) والدتك تمشي في الشارع الناس تقول عليها:

(أ) إشمعنى.

(ب) جودزيلا.

ثم تُعكس الآية مرةً أخرى:

(أ) والدك يمشي في الشارع تقول عليه الناس:

(ب) إشمعنى.

(أ) سارق الفرح.

(الأمثلة الثلاثة السابقة مجرد أمثلة، ولذا فأسماء الأفلام المستخدمة حديثة). ومع هذا مازلت أذكر آفية واحدة عن اسم فيلم «مشهور» لتحية كاريوكا (على ما أذكر)، وكانت الآفية كما يلي:

(أ) أمك تضرب أبوك فيقول:

(ب) إشمعنى.

(أ) الصبر طيب !

ويمكن أن تكون الآفية عن كعك العيد. على النحو التالي :

(أ) كعككم :

(ب) إتسمعنى .

(أ) يخبطوه يرد في الحيط .

(ب) كعككم :

(أ) إشمعنى .

(ب) يقدموه للضيف يقول بلاش النوبادي .

(أ) كعككم :

(ب) إشمعنى .

(أ) أمك تبعتوا للجيران يصوتوا .

وكانت اللعبة تتطلب الحفظ وسرعة البديهة، وهما من سمات المجتمع التقليدي الشفاهي. ولكنني كنت أذهب للمنزل وأعد قوائم بالأفيات المختلفة الخاصة بمجالات مختلفة، ولذا زادت مقدرتي على منازلة الخصوم بشكل مذهل. ولذا حينما كان فريق من حي آخر يأتي لينازلنا، كان دائمًا يقع عليَّ الاختيا، فالقوائم الكتابية كانت جاهزة في ذهني في مجتمع شفوي لا يعرف مثل هذه القوائم، وكان جهابذة الآفية يحارون في أمري إذ شعروا بأن هناك شيئًا جديدًا مختلفًا عما ألفوه. ولم يكتشف أحد أمري بطبيعة الحال. ولا تزال بقايا هذه الألعاب والأغاني موجودة في بعض أحياء القاهرة الفقيرة، وفي بعض الأماكن في دمنهور. وأعتقد ـ والله أعلم ـ أنها في طريقها للاختفاء مع ظهور الأتاري واللعب الكهربائية المختلفة.

وقد ظل حب النكتة داخلي لا يبرحني، وقد أخبرت أصدقائي أنني إذا أطلقت النكات على أحدهم، فعذري أنني كمصري أحب القفشة السريعة، فحينما تحكم «الآفية» فلا يمكن مقاومة ذلك. وولائي ينصرف إلى النكتة بشكل يكاد يكون مبدئيًا، يجبُّ كثيرًا من الولاءات الأخرى، لبعض الوقت. وأعتقد أن حب النكتة مسألة

مرتبطة بصميم الإنسان المصري، فقلبه ينفتح إن اكتشف أن مَنْ أمامه قادر على إطلاق النكت. قررت الحكومة مرة أن تحول المرور من أمام منزلنا مساءً لإجراء بعض الإصلاحات، فأقامت بعض الحواجز، مما كان يضطرنا إلى الدخول في شوارع جانبية لنصل إليه. فكنت ألجأ إلى سلاح النكتة لإقناع الحارس المسائي بأن يفتح لي الحاجز كي أمر منه. فكنت مرة أقول للحارس بصوت خطابي: «نحن الشعب المصري، نريد العبور»، فيضحك ويزيل الحاجز. أو أسأله «هل أنت ضد العبور؟ كل ما نريده هو العبور» فيزال الحاجز مرةً أخرى. وبدأت الحيل الفكاهية تتناقص. ومرة كنا عائدين من المسرح أنا وأولادي، وأصبحت المسألة بالنسبة لهم مصدر متعة بالغة. وفي ذلك اليوم، جلسوا في المقعد الخلفي للسيارة، وقالوا إنهم يريدون حيلة فكاهية جديدة. فقدحت زناد فكري، ووقفت بسيارتي عند الحاجز وقلت بأعلى صوتي: «افتح يا سمسم». فنظر الحارس بمنتهى الجدية، ثم أزال الحاجز وقال: «ادخل يا سمسم»، ثم انفجرنا ضاحكين.

ولعل حب المصري للنكتة يعود إلى تجربته التاريخية الطويلة التي جعلته يعيش كثيرًا من التناقضات ولحظات الانتصار والانكسار ويشعر بالقوة والعجز، الأمر الذي جعله قادرًا على تطوير رؤية فلسفية قادرة على تقبل التناقضات وتجاوزها من خلال النكتة، وإن كان هذا لا ينفي أيضًا مقدرته على التجاوز من خلال الثورة.

ولا شك في أننا كنا نتعلم الكثير في دمنهور دون أن ندرك طبيعة ما نتعلمه، وهذه هي إحدى القضايا الأساسية المطروحة الآن في عالم التربية؛ حينما يتم محو الأمية وتحديث المجتمع: ما مقدار الثقافة والأشكال الحضارية التقليدية الشفوية التي ستختفي؟ هل تكون الخسارة فادحة لا تُعوض، أو أن الثمن سيكون معقولاً؟ يرى البعض أن الثمن في الواقع سيكون فادحًا لأن المواد التي سيقرؤها من تعلموا القراءة والكتابة لن تكون بالضرورة الأعمال الكاملة لإسخيلوس أو الفارابي أو كونفوشيوس. فعدد مجلات الحوادث والجرائم وأخبار النجوم اللامعة لا يُحصى، ومعدل توزيعها يفوق معدل أي جريدة محترمة أو شبه محترمة. هل ثمة طريقة يمكن من خلالها محو الأمية بطريقة لا تؤدي بالضرورة إلى حرمان الجماهير من قدر كبير من الثقافة التقليدية الشفوية التي تتناقلها وتتعلمها دون جهد كبير، لأنه جزء من خطابها الحضاري وحياتها اليومية؟

التنـوع والتسـامح

من مظاهر الصراع بين الحداثة والتقاليد ظهور الأسرة النووية مع استمرار الأسرة الممتدة. كانت الأسرة النووية قد بدأت تطل برأسها في دمنهور، فكان هناك الموظفون، الذين كان عددهم قد بدأ في التزايد. وكان لكل موظف أسرة مكونة من زوجين وأطفال، ولا نعرف شيئًا عن أصولهم، ومع هذا تقبَّلهم مجتمع دمنهور. بل كانت بعض الأسر العريقة لا تمانع في أن تصاهرهم. وكان بعض أبناء الأسر العريقة ينفصلون عن ذويهم ليستقروا في الإسكندرية (حيث كانت هناك فرص أكبر للاستثمار والتمتع). ومع هذا ظلت الأسرة الممتدة هي الوحدة الاجتماعية الأساسية. (كان والدي ـ رحمه الله ـ يخبرنا أننا لا علاقة لنا بثروته زادت أو نقصت، فقد قرر أن يجعلنا نعيش في مستوى أبناء الموظفين، ولعل هذه هي طريقته في «تحديث» علاقته بنا، وفي ترشيد الإنفاق، وفي الالتزام بالتراكم الرأسمالي).

كان جدي الحاج أحمد على المسيري، صاحب الضحكة المجلجلة والهيئة المهيبة، يعيش في الدور الأرضي في عمارته الكائنة في شارع الأنصاري، ويعيش بقية أبنائه الأربعة في شقق مختلفة في العمارة نفسها، أما ابنتاه فقد انتقلتا إلى بيتي زوجيهما، أي أنني نشأت في بيت كل من فيه «مسيري» إلا زوجات الإخوة الأربعة. في هذا الجو كانت أمي تتميَّز عن «سلفاتها» (زوجات أعمامي) بأنها كانت أقلهن حداثة ورغبة في الإنجاز في رقعة الحياة العامة. كانت أمًا لأولادها ولأولاد عمي ولكل من يأتي في طريقها، بل للخادمات (اللائي كانت تجلس معهن أحيانًا على الأرض وتأكل بعض الوجبات معهن في المطبخ. وعلى كلٍّ كانت الخادمة التي تُلحق بمنزلنا لا تتركه إلا عروسة، فهي بمعنى من المعاني ابنة لها). وكل هذا كان يثير حفيظتي أحيانًا، فذاتي الحديثة، ذات الحدود الواضحة، كانت قد بدأت تتحدد وتتبلور.

والإطار الذي تحركت فيه في طفولتي هو الأسرة الممتدة، بكل ما في الكلمة من معان. ففي الجيرة التي نشأت فيها كان كل الأطفال معروفين للجميع، ولذا كان الوقت الذي أقضيه في الشارع ليس مجرد «صياعة»، وإنما وقت للتنشئة الاجتماعية، على عكس الشارع هذه الأيام. كما كان الصبية الكبار يراقبون الصغار وكأنهم أولياء أمورهم،

مما كان يخفف العبء كثيراً على الوالدين. تخبرني أمي أنني ضللت طريقي مرة وأنا في الرابعة، والتقطتني إحدى الأسر وقدموا لي الأكل. ولكني رفضت أن آكل إلا بعد أن يرتدوا جميعهم فوطًا على صدورهم لحماية ملابسهم من الأكل المتساقط، ففعلوا ذلك إرضاءً لخاطري، أي أنهم عدُّوا أنفسهم مثل أسرتي، مسئولين عني. (أذكر أنني كنت أسير في إستنبول عام ١٩٧٧، وكان هناك طفلٌ في العاشرة يدخن سيجارة فزجره أحد المارة، أي أنه لعب دور الأب برغم أنه كان لا يعرف الطفل، ولكنه الإحساس بالمسئولية الاجتماعية في المجتمع التقليدي. وهذا أمر يستحيل أن يحدث في المجتمعات الغربية الحديثة، وفي كثير من المجتمعات العربية الحديثة، خاصةً في المدن الكبيرة، فهي مجتمعات مكونة من أفراد، يعرف كل منهم حدود مسئوليته، لا يمكنه تجاوزها. فالدولة قد ملأت الحياة العامة وجزءًا كبيرًا من الحياة الخاصة).

أتذكر أن أمي، هذه الأم الفاضلة الشاملة، ظلت محتفظة بولائها الكامل لأسرتها، آل حلبي، وظلت تؤكد لنفسها وللجميع بإصرار شديد أنها ليست مسيرية، دخلت بيت المسيري تعيش فيه تؤدي واجبها، ولكنها ليست منه. ويبدو أن تجربتها في وسط المسايرة كانت تجربة فريدة، إذ تحول آل المسيري في وجدانها إلى عالم أسطوري عظيم مخيف. كانت تحكي لي عن أجدادي الذين عاصرت بعضهم قبل مجيئي إلى هذا العالم، وكيف أن هيبة أحدهم (جدي المباشر الحاج أحمد) كانت تبث الرهبة في قلب الجميع. وكانت ضحكته تُدخل البهجة على القلوب، ولذا حينما كان يضحك في مكتب المدير، كان المدير هو الآخر يقهقه ضاحكًا وكذلك كل من حوله. أما جدي الحاج علي، فكان - حسب روايتها - لا يحب أن يأكل الكبد نيئة، وفي رواية أخرى بعد أن يطشه في الزيت الساخن لمدة ثانية واحدة. أما البيض فكان يشرب بيضتين نيئتين كل يوم. وكانت زوجته (المسيرية) أكثر بطشًا منه، فكانت قادرة على أن تحمل برميلاً زنته لا تقل عن مائة كيلو جرام وتسير به لعدة كيلو مترات (وما الذي كان يحملها على هذا ؟! هل هذه وقائع مادية، أو أنها الأسطورة التي ينتجها عقل الإنسان الخلاق ليتفهم واقعه وليتصالح معه؟!). وأخبرتني أمي عن أحد أجدادي، وأنه كان تاجرًا يتنقل بين المدن والقرى. كان يتزوج في كل مدينة، ربما ليؤنس وحدته. ولم يعرفوا بأمر زيجاته إلا بعد وفاته، إذ حضرت الزوجات ليطالبن بأنصابهن في الميراث، وكان بينهن زوجة من جنوبي السودان لا تعرف العربية (كيف كان هذا الرجل يتفاهم معها ؟!).

وبرغم أن أمي ظلت «غريبة» عن بيت المسيري، فإن انتماءها للأسرة الممتدة كان يعطيها قوة وثقة. حينما كانت تغضب من أبي كان أخوها الأستاذ إبراهيم حلبي، رئيس حزب الوفد في دمنهور (أو لعله كان من الشخصيات الأساسية فيه) بما له من هيبة في المجتمع، يأتي وتدور المفاوضات إلى أن يُعرف أصل الخلاف وتسوى القضية. وإن لم تسوَّ، فهناك دائمًا بيت أبيها أو أخوتها تلجأ إليه تعيش فيه بعض الوقت، إلى أن تبدأ المفاوضات مرة أخرى. وإذا كانت الخلافات تسوى من خلال الأقارب، فإن الزيجات في معظمها كانت تتم بنفس الطريقة، فالفرد لم يكن يتزوج بفرد آخر (كما هو الحال في مجتمعنا الحديث)، وإنما كانت العائلة «تصاهر» العائلة الأخرى. فالفرد في المجتمعات التقليدية ليس وحيدًا، لا في أفراحه ولا في أحزانه. أذكر أنني حينما ظهرت في التليفزيون لأول مرة للحديث عن **موسوعة ١٩٧٥** تقدم كثيرون بالتهنئة لأمي، بحُسبانها مسئولة عن «النجاح» الذي حققته، فثمرة الجهد لا تنسب إلى صاحبها وحسب، وإنما تنسب أيضًا إلى الأم، الأمر الذي يولّد لديها إحساسًا بالاستمرار ويخفف كثيرًا من عبء الأمومة، ويُقرِّب الأجيال بعضها من بعض. كما يجعل مسألة عمل المرأة في المنزل مسألة مُعترفًا بها اجتماعيًا، يقدرها المجتمع حق التقدير (على عكس ما هو حادث الآن: فلو سألت أمًا ماذا تعمل، لقالت: «لا شيء»، بحُسبان أن «العمل» أصبح هو ما يقوم به المرء من عمل في مجال الحياة العامة ويتقاضى عنه أجرًا، وكلا هذين الشرطين لا ينطبق على الأمومة!).

ومن المقولات الشائعة التي تكاد تكون بدهية أن المجتمع التقليدي يمحو الشخصية الفردية للمرء. ومما لا شك فيه أن عملية الضبط الاجتماعي المباشرة في المجتمع التقليدي تضع حدودًا للفردية، وتولد إحساسًا عميقًا بالانتماء للجماعة الأولية (الأسرة- القبيلة... إلخ). أذكر أنني كنت في ولاية منيسوتا عام ١٩٦٦ لإلقاء محاضرة ضمن نشاط منظمة الطلبة العرب. وبعد المحاضرة، اقترب مني أحد الطلبة وعانقني وقبَّلني، واكتشفت أنه أحد زملائي من مدرسة دمنهور الثانوية من عائلة اللبودي، ودعاني لحضور اجتماع «لاتحاد طلبة دمنهور في ولاية منيسوتا»، فكدت أصعق من هول الصدمة! ومع هذا حضرت الاجتماع، وأدركت مدى قوة الانتماء للعائلة أو القبيلة أو المكان في المجتمع التقليدي.

ولكن برغم كل هذا، فإن هناك عددًا كبيرًا من الشخصيات ذات السمات الفذة في

حياتي في مجتمع دمنهور التقليدي. ففي إطار أسرتي الممتدة، لم يكن أبي هو الشخصية الوحيدة الطاغية، كما هو الحال في الأسرة النووية، إذ كان هناك نماذج أخرى يمكنني أن أحذو حذوها، ومن خلالها تمكنت من أن أجاوز والدي وأن أتحرر منه (وهذه هي مشكلة المشكلات بالنسبة للأطفال في الأسرة النووية). فزوج أختي الأستاذ عبد الوهاب مصطفى حلمي، أستاذ اللغة العربية، شجعني منذ طفولتي على الاهتمام بالأدب والفكر، وكان يساعدني على إصدار المجلة السنوية لمدرسة دمنهور الثانوية. وكان يطلب مني إلقاء المحاضرات العامة («الخُطب» كما كانت تُسمَّى حينذاك)، ويفتح لي آفاقًا جديدة مختلفة عن أفق أسرة ذات توجُّه تجاري واضح.

وكان خالي الأستاذ إبراهيم حلبي ـ كما أسلفت ـ شخصية سياسية بارزة في دمنهور. كانت الجماهير قد اختارته مرشحًا لها في آخر انتخابات نيابية أجريت قبل قيام ثورة سنة ١٩٥٢. ولكن قيادة الوفد اختارت أحد أبناء عائلة الوكيل الإقطاعية مرشحًا عن دائرة دمنهور بدلاً منه (بعد أن انتدب الطويل باشا للتحكيم)، فجرى الهمس ساعتها بأن الوفد قد سقط تمامًا كحزب شعبي. كان خالي قد كرَّس حياته للعمل الحزبي، إذ كان إيمانه بالوفد كاملاً. فكان يُوظف مطبعته (وهي من أقدم المطابع في مصر) لطباعة منشورات الوفد. وحينما قامت ثورة يوليو، تحمست لها بعد أن كنت قد سمعت عن فساد الملك والصراعات الحزبية، فذهبت إليه ورجوته أن يؤدي دورًا في هذه التشكيلة السياسية الجديدة ومنظمتها (هيئة التحرير)، فكان رده صارمًا: «السياسة بالنسبة لي هي إدلاء الأصوات خلف ستارة، وبدون ستارة لا يمكن أن تقوم للحياة السياسية الحقة قائمة». أعجبت ببطولته وحزمه برغم أنني لم أفهم ساعتها تمامًا ما قاله. وترك خالي السياسة وتفرغ لعمله ولمطبعته حتى حانت منيته، وكنت ساعتها في الولايات المتحدة، وسمعت أن دمنهور بأسرها خرجت لتوديعه.

وكان لي خال آخر يمثل نمطًا مغايرًا تمامًا. لم يكن له أي توجُّه سياسي على الإطلاق، وكان مشغولاً بأمور لا علاقة لها بالواقع الاجتماعي المباشر، كأن يطبع «إمساكية» جميلة في شهر رمضان. آخر مرة قابلته فيها أعطاني جدولاً بتواريخ النوَّات في الإسكندرية وأسمائها. وظل يواظب على حضور كل الجنازات والأفراح، إلى أن توفاه الله، وهو فوق الثمانين.

ومن معالم دمنهور الأساسية مقهى المسيري لصاحبها الأستاذ عبد المعطي المسيري (رحمه الله). ترددت عليها مرة أو مرتين قبل دخول الجامعة، وجلست على هامش جماعة الشعراء والفنانين والقصاصين والمفكرين والمثقفين ومحبي الثقافة. وبعد دخولي الجامعة، أصبحت عضواً أساسيًا في تلك الجماعة التي كانت تلتقي في المقهى، في جو كله مودة ودون استقطابات أيديولوجية ودون خوف أو وجل من التجريب أو الخطأ؛ فالمرء أمام أصدقائه لا يدَّعي ولا يضطر إلى موازنة الأمور، بل يعبِّر عما بداخله في جرأة، وهو يعرف أن ما سيقوله سيُقابل إما بالإعجاب و إما بالضحك والسخرية، وسخرية الأصدقاء مفعمة بالحب (على عكس المؤتمرات العامة، التي أصبحت فضاءات زمنية ومساحات مكانية تُلقى فيها أوراق طويلة تُسمَّى «بحوثًا» أُعدت بعناية مسبقًا، تُوثّق فيها أحيانًا البدهيات، أو يظل الباحث يوازن نفسه حتى لا يقول شيئًا ! وهو يبذل قصارى جهده ألا يجرب وألا يخطئ وألا يترك ثغرة في بحثه قد يُحاسب عليها. وهو عادةً ما يلقي بحثه أمام جمهرة من الأساتذة لا يعرفهم ولا يعرفونه، وفي إطار جو من التربص العام!).

إن أي مؤلف لا يكتب «للناس جميعًا» وإنما لمجموعة محددة من البشر. وكل كاتب - في تصوري - يحتاج إلى جماعة من القراء تتوافر فيهم عدة شروط: أن يكونوا مهتمين بالقضية التي يتناولها، وأن يكونوا على مستوى فكري يمكنهم من الحكم على أعماله فلا يكيلوا المدح دون حساب أو مقياس، وألا يكونوا من الحاسدين الحاقدين. مثل هؤلاء يمكنهم توجيه النقد للمؤلف داخل إطار من الصداقة والتقبل المبدئي، ويعطيه قدراً من الشرعية، فهذا يشد من أزره، والحوار الدافئ الذكي يولِّد في نفسه الثقة فيزداد الإبداع.

ومن أطرف الأشياء أنني حينما كنت طالبًا في المدرسة الثانوية كنت كلما أرسلت خطابًا لإحدى الصحف، لأعبِّر عن إعجابي بشيء ما أو لأستنكر شيئًا ما، أفاجأ بأن خطابي يجد طريقه إلى النشر، بل ويُعطى مكان الصدارة أحيانًا. وكنت أحار لهذه الظاهرة، وكان زملائي في المدرسة يفسرونها بأن أسلوبي أدبي راق، فكنت أصدقهم وترتفع معنوياتي وتزداد ثقتي بنفسي. إلى أن اكتشفت أن المسألة مجردُ تشابه أسماء، وأن كثيراً من محرري الصحف كانوا يظنون أن عبد الوهاب المسيري من دمنهور هو عبد المعطي المسيري الأديب صاحب المقهى في نفس المدينة !

وكان بيننا شاعر العامية حامد الأطمس والشاعر فتحي سعيد (رحمهما الله)، كما تعرفت إلى محمد صدقي كاتب القصة وعبد القادر حميدة وغيرهما. كان المقهى هو بيت الثقافة في دمنهور. وكان أمين يوسف غراب يتردد عليه، وقيل لي إن يحيى حقي ومحمد عبد الحليم عبد الله وغيرهما من المشاهير من أبناء البحيرة وممن عملوا فيها كانوا من رواد هذا المقهى الأدبي. ولكن بعد قيام ثورة يوليو، تسارعت عملية التحديث التي تتسم بظهور الدولة المركزية القوية، فانتقل الأستاذ عبد المعطي المسيري وحامد الأطمس إلى القاهرة ليعملا في المجلس الأعلى للفنون والآداب (ومع هذا، استمر المقهى ومايزال - حسبما سمعت - منتدى ثقافيًا يتردد عليه المثقفون والفنانون). وللأسف مات الأستاذ عبد المعطي المسيري يوم موت الرئيس جمال عبد الناصر، وكان جهاز الدولة المركزية بأسره مشلولاً عن الحركة، مشغولاً بهول الحدث، ولذا اختفى الأستاذ عبد المعطي من الحياة الأدبية والعامة فجأة.

وفي مرحلة مبكرة من حياتي، ولفترة قصيرة، انضممت - كما أسلفت - إلى جماعة الإخوان المسلمين، وتعرفت إلى مجموعة كبيرة من الشخصيات معظمهم من الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الصغيرة (موظف بمصلحة التليفونات - مدرس لغة عربية - بعض أولاد صغار المزارعين - صغار التجار). الطريف في الموضوع أنني اكتشفت حينذاك أن كثيرًا من الشيوعيين في دمنهور كانوا أعضاءً في الإخوان المسلمين قبل دخولهم الحزب الشيوعي، والعكس بالعكس! وحينما كنت في دمنهور عام ١٩٥٦ في أثناء العدوان الثلاثي وكنا في قوات الحرس الوطني، سمعت إمام أحد مساجد دمنهور ينشد قصيدة لعبد الوهاب البياتي، واكتشفت أن هذا الإمام كان ملحدًا! ويبدو أن هذه المرحلة كانت مرحلة بحث عند الجميع، وأبناء الطبقة المتوسطة المتعلمون في المدن الصغيرة وفي الريف المصري هم من أكثر العناصر بحثًا وتساؤلاً وصلابة. (وأعتقد أنه من أكبر الكوارث التي حاقت بالمجتمع المصري تآكل الطبقة المتوسطة [مع الانفتاح والعولمة] بسبب تضاؤل دخلها والتضخم وزيادة التفاصيل في حياتها: لقمة العيش - تعليم الأولاد - الرعاية الصحية... إلخ. وقد أدى هذا إلى أن إسهام أبناء هذه الطبقة في المجتمع قد تراجع بشكل ملحوظ).

ولعل هذا التنوع الذي يسم المجتمع التقليدي يعود إلى التسامح الذي يتسم به، فهو مجتمع - كما أسلفنا - تتم فيه عملية الضبط الاجتماعي بشكل مباشر؛ كل شخص فيه يعرف مكانه وتتم مراقبته بشكل مباشر من خلال أبويه والجيرة وهكذا، فهو يدين بالولاء

أساسًا لعلاقات القرابة والجيرة المباشرة. ولكن بسبب نجاح عملية الضبط الاجتماعي وثقة المجتمع بنفسه، وبسبب أن الأسرة القريبة من الفرد، أو أن الجيرة هي التي تقوم بعملية الضبط الاجتماعي؛ نجد أن المجتمعات التقليدية لا تمانع في أن تترك حيزًا لا بأس به للأفراد ليمارسوا فيه أشكالاً من التفرد، ويمكن داخله التسامح والتساهل في أمور كثيرة. كل هذا يقف على طرف النقيض من مؤسسات الدولة والمؤسسات الإعلامية المختلفة المجردة البعيدة التي تتطلب الولاء لها دون غيرها، وهي مؤسسات لا شخصية ومجردة، تحاول تنميط الفرد حسب قوالب مُعدة مسبقًا، فتقضي على فرديته المتعينة حتى يمكنها توظيفه. أذكر أن إحدى السيدات اشتكت من أن زوجها يقضي معظم وقته في النادي يعاقر الخمر وأن له علاقات نسائية. فاجتمعت بعض النسوة وأخبرنها عن آليات استعادة الزوج إلى المنزل، ومن ضمنها شراء الخمور له، إلى أن يعود، «وساعتها يحلها حلال». وقد نجحت الخطة أو المخطط، ولكن ليس هذا هو المهم، فما يهمني من هذه القصة هو وجود متتالية مسبقة لمثل هذا الرجل ولمثل هذه المشكلة، كما توجد متتاليات مختلفة للحلول، مما يعني أن رؤية المجتمع للنفس البشرية كانت رؤية مركبة تتجاوز الصور السطحية والتافهة التي تروج لها أجهزة الإعلام هذه الأيام. وجوهر هذه الرؤية الإعلامية الاختزالية هو الاستقطاب الحاد بين نوعين من البشر، فالإنسان إما أن يكون محبًا مخلصًا، متفانيًا في حبه، لا يفكر إلا في محبوبته (بعد أن أحبها من أول نظرة بطبيعة الحال!)، ولا يشهد منزله، أي عش الزوجية السعيد، سوى شهور عسل متتالية، وإما أن يكون رجلاً شريرًا يخون زوجته وأفراد أسرته وأصدقاءه، ولا يشهد منزله سوى شهور بصل وخناقات متتالية!!

نفس التسامح هذا يظهر في علاقتنا بالأقباط. ثمة واقعة في بداية حياتي لا أنساها، إذ أيقظتني أمي ذات صباح وأخبرتني أن وليام قد حضر لرؤيتي. لا أذكر اسمه بالكامل ولا علاقتنا به سوى أنه كان جارًا لنا وصديقًا لأخي الأكبر، وكان يحبني ويأتيني بالحلوى والهدايا. وفي ذلك اليوم، خرجت من غرفة نومي لأراه جالسًا على الأريكة مبتسمًا وأعطاني لعبة خشبية صغيرة: ديك ملون عُرفه أحمر، قاني الحمرة، لن أنساه ما حييت. (ولعل شخصية الديك حسن، إحدى الشخصيات الأساسية في قصص الأطفال التي كتبتها، هي خليط من هذا الديك وأخي حسن).

وكان يجلس إلى جواري في المدرسة ديسقوروس (ابن قسيس الكنيسة، وقد قيل لي

إنه هو نفسه أصبح قسيس كنيسة دمنهور). ولا أذكر أي اصطدام معه، أو بينه وبين المدرسين، بل كانت تربطنا جميعًا علاقة محبة ومودة. وكانت هناك أسرة قبطية تقطن إلى جوارنا، ولم يكن بوسعهم رؤية النجم لتحديد موعد الإفطار بسبب موقع شقتهم، فكان يُطلب مني أن أقف يوميًا إلى حين ظهور النجم ثم أخبرهم بذلك (فبعض الإخوة الأقباط يصوم «من النجمة للنجمة»، كما قالت لي د. إيناس برسوم، طالبتي منذ ربع قرن تقريبًا والتي تعمل مدرسة في آداب عين شمس، والتي لا تزال تربطني بها وأسرتها [زوجها وأولادها] علاقة قوية).

وكان هناك عدد كبير من المدرسين الأقباط في مدرسة دمنهور الابتدائية والثانوية. كانوا يؤدون دورًا حيويًا في حياتنا. كان من أهمهم الأستاذ فارس، مدرس الحساب، الذي علَّم كل الأجيال كيف تحسب. كنت أكرهه وبعمق لأن طرقه التربوية ووسائله التعليمية كانت تتضمن الضرب على الرأس بدرجات متفاوتة من العنف، وهي أمور كان أولياء الأمور يرون أنها من حسناته، فهو ينهي كل المشكلات بضربة واحدة، وتدل نتائجه على فاعلية وسائله التعليمية. وقد تولاني برعايته التربوية في السنتين الأولى والثانية من المرحلة الابتدائية. ثم جاء الأستاذ مشرقي في السنة الثالثة ليُجهز على أي بقايا حب داخلي للرياضة. ولكنهما لم يفلحا في القضاء على إيماني بالجنس البشري. وكان هناك أيضًا الأستاذ روفائيل والأستاذ إميل جورج اللذان تبنياني فكريًا ونفسيًا مما كان له أعمق الأثر فيّ (كما سأبين فيما بعد).

وكنت ألاحظ أصدقاء خالي الأقباط من أعضاء حزب الوفد، وكيف كانوا جميعًا يقفون صفًا واحدًا ضد الإنجليز والملك. باختصار شديد، علاقتنا بإخواننا الأقباط في هذا المجتمع التقليدي كانت علاقة طيبة ومستقرة، فهل هناك من وسيلة لدراسة أسباب هذا الوئام الكامل؟ وكيف يمكننا إعادة إنتاجه في مجتمعنا المصري «الحديث» الذي أصيب بعض أفراده بلوثة في موضوع الدين؟

منذ عدة أعوام أدمنت الاستماع إلى السيرة الهلالية في رمضان. وكنت مرة أستمع إلى السيد الضوي (منشد السيرة الهلالية الشهير) في المجلس البريطاني (مع فريق الورشة). ومن المعروف أن السيرة تبدأ دائمًا بالصلاة على النبي، فهذا جزء من التقاليد الأدبية لا يمكن التخلي عنه. ولكن المنشد لاحظ وجود عدد كبير من الأجانب (ولا شك

في أنه كان هناك عدد من الإخوة الأقباط، الذين لا يمكن التعرف عليهم لأنهم لا يختلفون عن المسلمين إلا في الأسماء). فأحس أن عليه أن يطوِّر افتتاحيته بما يتلاءم وهذا الوضع دون أن يُلغيها أو يستأصلها (كما يفعل بعض التحديثيين). فأضاف عبارة «وكل اللي له نبي يصلي عليه». وبذلك أنجز المنشد ما يجده بعضنا صعبًا: الحفاظ على التقاليد والقيم، دينية كانت أم أخلاقية، وتوسيع نطاقها بحيث يمكن لأعضاء الأقليات أن يشعروا أنها لا تستبعدهم، فنحن -كما يعلمنا الإسلام- أمة واحدة.

وحتى لا يتصور أحد أن لديَّ حنينًا رومانسيًا (نوستالجيا) للماضي (برغم إدراكي لكثير من إيجابياته)، يجب أن أشير إلى وعيي بالجانب المظلم لهذا المجتمع التقليدي. فالفردية التقليدية (وهي غير الفردية الحديثة)، وعدم انضباطها، تتضح بشكل درامي، خاصةً حينما تبدأ المؤسسات الحديثة في الظهور، وهي مؤسسات تتطلب من الفرد قدراً من الانضباط العام والمجرد. فالفرد التقليدي يظل على فرديته النابعة من ولاءاته التقليدية لنفسه ولأسرته أو عشيرته (تُعرِّف زوجتي الحداثة بأنها التخلي عن كل العلاقات الأولية [الكونية]، مثل علاقات القرابة والانتماء للقبيلة والعلاقة المباشرة بالطبيعة، وإحلال علاقات غير شخصية مجردة محلها مبنية على التعاقد والمنفعة). لهذا نجد أن الفرد التقليدي يرفض الانصياع للقوانين العامة التي تجاوز نطاق هذه الولاءات والقيم الأخلاقية التقليدية، والتي لا تنطبق إلا على حياته الخاصة المباشرة، أما رقعة الحياة العامة فهي مباحة، ولا قداسة لها، ولذا لم يظهر ما يُسمَّى «الأخلاقيات المدنية». ولذا نجد في الجامعة على سبيل المثال، فتاة محجبة متمسكة بأهداب الفضيلة، مطيعة لوالديها، ولكنها لا تتورع عن الكذب على الأستاذ والغش في الامتحان، لأن الأستاذ والامتحان يقعان خارج نطاق الولاء التقليدي لمنظومة القيم التقليدية.

ومن أطرف الأمثلة على هذه الازدواجية، تصرف المصريين أمام البوفيه المفتوح open buffet. ففي المجتمع التقليدي حينما يُدعى المرء للطعام فهو لابد أن يأكل قليلاً، ثم يعلن أنه والحمد لله قد شبع، فيقوم مضيفه بتقديم المزيد من الطعام، فإن رفض الضيف فإن المضيف يُقسم بأغلظ الأيمان أنه لابد وأن يقبل أن يأكل المزيد «ولاَّ أكلنا لا يعجبك»، و«ماتكسفنيش»، و«خذ دي من إيدي»، فيضطر الضيف المسكين إلى أكل المزيد. تنقلب الآية تمامًا أمام البوفيه المفتوح، إذ يتدافع الناس ويكدسون الطعام في أطباقهم إلى درجة التبديد. وقد سمعت مرة مدير أحد الفنادق يرجو النزلاء أن يأخذوا كل ما يريدون

من طعام شريطة أن يأكلوه كله. ونفس التناقض يوجد في سلوك الناس داخل المسجد وخارجه، فهم في صلاة الجمعة تجدهم يفسحون الأماكن بعضهم لبعض ويصطفون صفًا واحدًا ويحرصون على أن يكون صفًا مستقيمًا («استقيموا يرحمكم الله») ويخرجون بشكل هادئ، على سبيل المثال، من المسجد. ولكن على بُعد خطوات منه إن كان يقف هناك بائع بطيخ تجدهم يتدافعون ويتشاجرون ولا يحترمون الطابور أو الدور. ولا يمكن تفسير هذا التناقض البيِّن في السلوك إلا من خلال إدراك المفهوم التقليدي للقيم الأخلاقية بحُسبانها ذات فاعلية في مجال الحياة الخاصة وحسب، وأن الحياة العامة تقع خارج نطاق الأخلاق.

ولعل الظاهرة التي نشكو منها جميعًا، وهي مشكلة سلم العمارة القذر، مثل جيد آخر. فمعظم المصريين يحافظون على مستوى عالٍ من النظافة داخل شققهم، وهذا جزء من منظومتهم الأخلاقية التقليدية، أما خارجها فمُباح، ويتحول إلى «ملقف» للقمامة. ومن أكثر الأمثلة درامية هو حالة المرور في العواصم العربية والقيادة بسرعة جنونية ورفض الانصياع لإشارات المرور.

كان لنا قريب من كبار الموظفين في مصلحة التليفونات، وجاء خبير ألماني لا أذكر بالضبط مهمته في أثناء ما يسمَّى «أسبوع المرور». ورأى صاحبنا الألماني أن الشوارع تعج بكبار الضباط الذين يشيرون للسيارات. ولكن حيث إن حركة المرور كانت تتسم بالفوضى (بالمقارنة لألمانيا) فإن صاحبنا تصور أن الهدف من «أسبوع المرور» هو تشجيع الناس على عدم الانضباط حيث إن الانضباط الدائم يسبب مشكلات نفسية. ولذا ذهب صاحبنا الألماني لقريبي وقال له: «هر مصطفى، أنتم تعيشون في مجتمع متحضر، تحاولون أن تحلوا مشكلات الناس النفسية!». فهز قريبي رأسه، فالسكوت علامة الرضا، ولا داعي للفضائح! واستمرت سعادة صاحبنا الغامرة لمدة أسبوع، ولكن حين زادت الفوضى بعد أسبوع وأخذت في التصاعد، عاد صاحبنا الألماني وسأل قريبي: «هر مصطفى، ألم ينته أسبوع المرور؟ فلماذا هذه الفوضى المتزايدة؟». وهنا اضطر قريبي إلى أن يخبره أن أسبوع المرور كان هو أسبوع الانضباط، ذروة التنظيم، وأن الفوضى المتصاعدة هي الأمر العادي.

وإذا كانت هذه القصة ملهاوية، فقد ذكر لي صديق (من الأردن) قصة مأساوية/

ملهاوية. إذ كان عليه أن يستقبل خبيراً سويديا جاء لدراسة حركة المرور في عمَّان لتنظيمها. وبعد أن أوصله إلى الفندق، اتفقا على أن يلتقيا في اليوم التالي في تمام الساعة العاشرة صباحًا. ووصل صديقي إلى الفندق في الموعد المحدد، وطال انتظاره لأن الخبير السويدي لم يظهر. ثم ظهر فيما بعد أن المسكين كان يعبر أحد الشوارع فصدمته سيارة هشمت عظامه، وأنه في انتظار طائرة طبية لنقله إلى بلده ليُعالج هناك!

والحادثة التالية خبرتها بنفسي، ولا أدري كيف أصنفها. كنت أقف مرة عند إشارة مرور حمراء، وبدأ قائد السيارة التي تقف ورائي يطلق زمارته بطريقة تدل على الضيق. فنزلت إليه وأخبرته أن هناك إشارة حمراء، فقال مستنكرًا: «يا دي النيلة، يعني كل ما تحمر الإشارة حنقف!» قالها بحنق شديد على هذا الذي يريد أن يستجيب لنظام المرور الإشاري غير الشخصي الذي يسري على الجميع، والذي بدونه تتحول الحياة إلى جحيم مقيم، كما هو الحال في مدينة القاهرة في معظم أيام الأسبوع. (ومع هذا يجب أن أشير إلى أن هذه الظاهرة، أي التناقض بين سلوك الإنسان في حياته الخاصة وحياته العامة آخذة في التفاقم رغم تصاعد معدلات التحديث والترشيد بسبب فساد كثير من النخب الحاكمة في العالم العربي، فهي تُعطي الإشارة للناس إلى أن رقعة الحياة العامة لا تنطبق عليها أي قيم أخلاقية، وأن الإيمان بالأخلاقيات المدنية هو من قبيل «الدون كيشوتية» التي يمكن أن تودي بالإنسان!).

وفي دراسة بعنوان «الفتيان الغرباء الروح: دراسة في استجابة الوجدان الأدبي العربي لعملية التحديث كما تتضح في ثلاث قصص قصيرة» تناولت قضية كيف يتحول الماضي والتقاليد إلى عبء على واقعنا الحديث من خلال تحليل قصة توما الخوري، الكاتب اللبناني، «نحن رجالك».

«تبدأ القصة في جو عصري للغاية - موسم الانتخابات - إذ يشارك المواطنون في عملية «صنع القرار». ولكن بعد أول جملة يستخدم الكاتب صورتين، فهو يقارن نشاط القرى غير العادي في أثناء الانتخابات بالبيض الذي تم ضربه جيدًا. كما شبه حارات تلك القرى بخلايا النحل، أي أن الحركة الوجدانية هنا من العصر الحديث المبني على الفردية إلى المجتمع التقليدي المبني على الولاء للجماعة. وبعد هاتين الصورتين يعود الكاتب مرة أخرى للحديث عن أهمية الانتخابات وأهمية كل صوت يُدلى به فيها، ولهذا السبب

يحضر الناخبون مستخدمين كل وسائل المواصلات الممكنة: الحمير والثيران والجمال واللوريات والأتوبيسات (الحافلات) وأي عربة من أي نوع.

«تتداخل إذن الأشياء ويذهب الناخبون إلى صندوق الاقتراع على ظهور الجمال، والسبب واضح، فعملية التحديث لم تتم بعد، ثمة طرق قد تم رصفها وأخرى لم تُرصف بعد، وهناك قرى لا يمكن بلوغها إلا عن طريق الهبوط «كالوحي تمامًا» كما يقول الراوي، إما بمظلة القفز أو بالهليكوبتر، وإلا فعلى المرء أن يترك وطنه كليًا وكأنه مهرب حشيش ليصل إليها عن طريق دولة أخرى مجاورة.

«في وسط هذه الأشكال التي لم تكتمل بعد، يظهر أتوبيس أبو فحل المسمَّى بـ«المحروسة»، وهو خير رمز لهذا العالم، فهو أتوبيس، أي آلة، جزء من العالم التكنولوجي المعاصر، ولكنه يفقد هويته بالتدريج إلى أن يصبح جزءًا من العالم التقليدي. فالأتوبيس ذاته يجري أحيانًا كالحيوانات، وأحيانًا أخرى يطير كالطيور. وحينما يسقط في نهاية الأمر فهو يطير في الهواء كالغزال، وحينما يستقر على أرض الوادي فإن عجلاته تبدو وكأنها سيقان حيوان يرفس الفضاء. وحتى اسم «المحروسة»، هو اسم لا يليق إلا بمركب شراعي جميل أو عربة «حنطور» تجرها الأحصنة. واسم السائق، أبو فحل، يشير إلى قيم تقليدية مثل الفحولة والذكورة، وهي صفات ليست لها علاقة كبيرة بعملية قيادة السيارة التي تتطلب عددًا من الصفات النثرية العادية مثل الانتباه والحذر واتباع القواعد ومراعاة القوانين. وقد كُتب على الأتوبيس العبارة التقليدية «الحسود لا يسود». وفي مساره لا يتبع الأتوبيس مسارًا محددًا. كما هو الحال مع الأتوبيسات العصرية، إنما يتبع طريقًا فريدًا للغاية؛ فهو قد يتوقف مرة ليشتري أحد الركاب سلعة ما، أو ليقضي طفل حاجته، ومرة أخرى ليشرب الركاب من عين يشتهر ماؤها بقدرته على شفاء المرارة. ويترك الأتوبيس مساره أحيانًا لتوصيل سيدة لمسافة قصيرة للغاية (عدة كيلومترات).. وهكذا. ولكن الأتوبيس واسع ورحب - كما يقول الراوي - سعةَ ورحابةَ قلب السائق. وهكذا تختفي وسائل القياس الرياضية وتحل محلها وسائل قياس معنوية عاطفية.

«ويزداد فقدان الأتوبيس لهويته العصرية حينما ننظر إلى الركاب، فهم بالتدريج قد تحولوا من مجرد ركاب (أفراد متفرقين في علاقة تعاقدية مع شركة الأتوبيس) إلى جماعة

تقليدية تربط أعضاءها أواصر المودة والتراث المشترك، ينخرطون في غناء المواويل بشتى أنواعها، وينغمسون في رقص الدبكة ثم يتناولون العرق بما في ذلك السائق، ثم يشتركون في مأدبة يقتسمون فيها طعامهم. وهكذا بعد أن اختفت الحدود الخارجية للأتوبيس اختفت أيضًا أي حدود داخلية. فالملكية الخاصة للطعام يحل محلها الاقتسام، وذوات الركاب المنفصلة المستقلة ذابت ثم تداخلت عن طريق الغناء والرقص الجماعي. وماذا عن الانتخابات نفسها؟ حينما يمر الأتوبيس على بلدة المرشح يهتف الجميع «كلنا رجالك/ زعرور بيه» وهو غناء لا يختلف كثيرًا عن المواويل، ينتج عنه فقدان للذات المنفصلة وامتزاج بالجماعة. وحينما يظهر زعرور بيه تطلق النيران من البنادق التي تعود إلى عهد نابليون بونابرت أوقبل ذلك بقليل، ويهتف الركاب هتافًا يكفي لإسقاط أسوار أريحا (وهي إشارة إلى العهد القديم)، ثم يختلط الهتاف بأصوات الحيوانات والطيور أو على الأقل يفزعها.

«ومن الواضح أن الراوي لا يعترض كثيرًا على هذه الروح الجماعية وهذا الاعتزاز بالتراث، ولكن المشكلة أن كل هذا يتم في الأتوبيس، الموقف المناسب في المكان غير المناسب! وقد أطلق الراوي التحذيرات من البداية، فمن بين الركاب نقابل أم سليمان، أرملة أحد السائقين والذي نجا بأعجوبة حينما سقط الأتوبيس الذي كان يقوده في الوادي (ولكنه مات من فرط الحزن فيما بعد). ويخبرنا الراوي كذلك أن الطريق ملتو معلق في الهواء! بل إن كثيرًا من الركاب خامرهم الإحساس بشيء من الخوف، ولكنهم تغلبوا على مخاوفهم. وحينما تبدأ طقوس شرب العرق (التي تصبح بمعنى من المعاني طقوس الهلاك) يحتج على ذلك أحد الركاب، ولكن مساعد السائق يقول إن أبا فحل لا يفقد وعيه حتى لو شرب برميلاً كاملاً. وحينما يلاحظ بعض الركاب أن السائق نسي دوره العصري كليًا كسائق، وانغمس في بعض النشاطات الإنسانية التقليدية، مثل ملاعبة الحسناء التي تجلس إلى جواره ومحاولة اختطاف قبلة منها، فإنهم لا يحتجون بل يقلده أحدهم (ويحاول اختطاف قبلة من جارته)، ويصيح الآخر متمنيًا للسائق حظا سعيدًا! أي أنهم هم أيضًا يفقدون دورهم كركاب (شيء محايد، غير شخصي، مجرد) ويتحولون إلى شيء آخر (أعضاء في جماعة يحبون ويكرهون) ويشتركون في الفعلة. ومن أكثر التعليقات سخرية على أحداث القصة الموال الذي يذيعه الراديو:

لــولا عــيــونك مــا جــينا
وصلتـــينا لنصف البيـــر
وقطعتي الحـــبل فـــينـــا

«وهو موال شعبي تقليدي، ولكنه يصف الكارثة التي على وَشْك الوقوع. ولم يكتف الراوي بتنبيه القارئ إلى أسباب الكارثة قبل وقوعها، بل غرس شخَصية واحدة عصرية داخل الرواية، يحذر وينذر ولكنه يصبح محط السخرية بسبب موقفه، ثم يسقط الأتوبيس في الوادي والراديو لا يزال يذيع الموال الذي يشكو فيه المغني من لوعة الهوى ثم يتوقف فجأة. لا ينجو من السقطة سوى الغريب العصري الذي يخرج من الأتوبيس ثم يصفق بكلتا يديه هاتفًا «كلنا رجالك/ زعرور بيه»، ويقضي بقية أيامه في مستشفى للمجاذيب!».

والمجتمع التقليدي مجتمع - كما قلت - يحدد كل شيء ويتدخل في كل شيء، وموروثه الحضاري، برغم أنه قد يحمي الإنسان من التقاليع وهجمة الحداثة ويساعده على تأكيد هويته في مواجهة عالم رمادي لا شخصي، يشكل عبئًا على المرء، خاصةً إن كان يريد التغيير والإبداع. أذكر أنني عام ١٩٦٩ حضرت اجتماعًا لإحدى لجان الاتحاد الاشتراكي، في إحدى القرى المجاورة لدمنهور. وفوجئت بأن الهدف من الاجتماع هو عقد تحالف بين الوفديين والسعديين (نعم. الوفديين والسعديين!) حتى يخوضوا انتخابات الاتحاد الاشتراكي كجبهة واحدة. ومرة ذهبت مع أحد أصدقائي (في الستينيات) لخطبة إحدى الفتيات في دمنهور، فطلبت منها أمها أن تلعب لنا البيانو، لتظهر براعتها أمامنا (ولتبين لنا انتماءها الطبقي البورجوازي، فهي عندها بيانو، عادةً ما تثوي عليه الظلمات بعد الزواج!)، فقامت الفتاة وعزفت على البيانو نشيد «للمليك اهتفوا دائمًا/ نحن من حوله/ فدية للوطن/ للمليك/ يا بلاد اهتفي/ بالمليك/ يا بلاد افرحي... إلخ». فارتسمت علامات الإعجاب على وجه أم صديقي، وقد وفق الله رأسين في الحلال في أيام الاشتراكية على أنغام ملكية!

وهذا يذكرني بمادة الحضارة التي كنت أدرِّسها للطالبات في كلية البنات، وحيث إنني كنت قد بدأت أهتم بالأثاث، حاولت أن أدرِّس لهن تطور طرزه المختلفة، كتعبير عن تطور الأفكار والأنماط الحضارية. فكنت على سبيل المثال أدرس معهن الأثاث والموسيقى

والتصوير في العصر الرومانتيكي وأربط كل هذا بما أدرِّس لهن من شعر وتاريخ الأفكار. كما كنت آخذهن لبعض المتاحف ومحلات الأثاث ذات الذوق الرفيع. وكان الهدف هو أن أجعل من دراسة تاريخ الأفكار شيئًا حيًّا، يستفدن منه في حياتهن، وليس مجرد شيء بعيد يستذكرنه وينسينه بعد الامتحانات. كما أن نوع المعرفة التي كُنَّ يكتسبنها بهذه الطريقة، يمكن توظيفها في عملية اختيارهن أثاث منازلهن بدلاً من أن يشترين أثاثًا بشعًا (ومكلفًا) من بعض محلات الأثاث التي تخصصت في إفساد الذوق. فجاءتني إحدى الطالبات في غاية الحزن، وقالت: «ما الفائدة من كل هذا؟ أمي هي التي ستختار، وهي التي ستقرر، وهي التي ستشتري لي الأثاث حسبما يروق لها». والطالبة ـ للأسف ـ كانت محقة تمامًا. حينما اشتريت غرفة مائدة قديمة، وكانت جميلة، صعقت إحدى قريباتي وأخبرتني هامسة واثقة أنني لابد أن أزعم أنها جديدة، وإلا أصبحت فضيحة بجلاجل للعائلة بأسرها. فالمهم في الأثاث أن يكون جديدًا ومكلفًا!

إن المشكلة التي تواجهنا هي: هل يمكن أن ندخل العصر الحديث، وننفض عن أنفسنا رتابة المجتمع التقليدي واتجاهه نحو تكرار نفسه؟ هل يمكن أن نفعل هذا دون أن نضيِّع تلك العناصر الإيجابية التي يتسم بها المجتمع التقليدي؟ هل يمكن أن ندخل المستقبل ومعنا ماضينا، نحمله كهوية وذات تحرِّرنا من اللحظة المباشرة، وتحفظ لنا خصوصيتنا، وتساعدنا على أن نجد اتجاهنا. لا كعبء يثقل كاهلنا؟

من التراحم إلى التعاقد

كانت مدينة دمنهور مدينة تجارية حديثة تسود فيها العلاقات التعاقدية التي تسود في المدن والمجتمعات الحديثة (أي أنها كانت تنتمي لنمط الجيزيلشافت Geselleschaft على حد قول علماء الاجتماع الألمان). ولكن تحت القشرة الحديثة كان هناك مجتمع تقليدي، جماعة مترابطة متراحمة (جماينشافت Gemeinschaft) لم تكن العلاقات فيها مبنية على المنفعة واللذة وحسب، إذ كانت هناك حسابات أخرى غير مادية وغير أنانية تشكل مكونًا أساسيًّا في هذه العلاقات. وأرجو ألا يُفهم مما أقول أنني أدعو إلى العودة إلى الماضي (فهذا على كلٍّ مستحيل)، إذ إنني لا أنكر ـ كما أسلفت ـ وجود جوانب مظلمة للمجتمع التقليدي (فمثل هذا الإنكار أمر طفولي). كل ما أود تأكيده هو أن المجتمعات

التقليدية كانت تحوي منظومات قيمية وجمالية لم يؤد تقويضها وتدميرها بالضرورة إلى مزيد من السعادة. كما أود الإشارة إلى أن الأشكال الحضارية الحديثة (عادةً المستوردة) ليست هي الأشكال الحضارية الوحيدة، بل هناك أشكال أخرى قد تكون أكثر ثراء وأكثر دفئًا، والأهم من هذا أنها قد تكون أكثر تجذرًا، وضياع مثل هذه الأشكال هو خسارة حقيقية.

وقد اكتسب الصراع بين «الجماينشافت» و«الجيسيلشافت»، ومظاهر الانتقال من الواحد إلى الآخر، مركزية في علم الاجتماع الألماني بسبب الوضع الاقتصادي والحضاري المتميّز لألمانيا؛ التي دخلت عالم التحديث والتصنيع بخطى حثيثة في وقت متأخر (بالنسبة لبقية أوربا). وبرغم تصاعد عمليات التحديث والتصنيع فيها، فقد ظلت الأشكال الحضارية والاقتصادية، التي سادت في مجتمع ما قبل الصناعة والرأسمالية، مزدهرة فيها بكل محاسنها وعيوبها. ولذا، كانت هذه الأشكال الحضارية هي الأرضية التي وقف عليها علماء الاجتماع الألمان فطرحوا، انطلاقًا منها، بديلاً للعلاقات التعاقدية التي تهيمن على المجتمعات الرأسمالية. وينتمي ماركس (برغم ديباجاته الثورية) إلى تقاليد علم الاجتماع الألماني وإعجابه بالجماينشافت التراحمي التقليدي. كما أن النقد الماركسي الإنساني (جيورجي [جورج] لوكاش Gyorgy Luckacs - مدرسة فرانكفورت - هربرت ماركوز Herbert Marcuse . . . إلخ) للحداثة الغربية ولمصير الإنسان الغربي يخرج من نفس هذه التقاليد.

وأعتقد أن علاقتي بدمنهور بماضيها وحاضرها تشبه إلى حدٍّ كبير علاقة علماء علم الاجتماع بماضي ألمانيا وحاضرها. ولعلنا لو درسنا خلفية كثير من المثقفين المصريين (وخصوصًا الثوريين) فسنلاحظ أنهم عاشوا لحظات انتقال مثل هذه. ولعل هذا يفسر الخلفية الريفية لكثير من مثقفي مصر ممن أدوا دورًا في تاريخ مصر السياسي والثقافي الحديث. وأعتقد أن هذا الجانب في خلفيتي الثقافية هو ما جعلني أحاول اكتشاف الأدبيات الاحتجاجية في التراث الغربي، وهو ما جعلني لا أنبهر بالمجتمع الأمريكي، فنقطتي المرجعية كانت دائمًا هي المجتمع الزراعي التراحمي. ومن الطريف أن أحد أساتذتي بعد أن قرأ رسالتي للدكتوراه، بما فيها من ثورية ورفض للرؤية الأمريكية واقتصاديات السوق الحر وصفها بأنها رسالة neo-feudalist Marxist (نيو فيوداليست ماركست) أي أنها ذات توجه ماركسي إقطاعي جديد!

ولأنني عشت هذا الانتقال بكل جوانبه (وتدعم إحساسي به حينما انتقلت من دمنهور إلى الإسكندرية ومن الإسكندرية إلى نيويورك، أي انتقلت من مجتمعات أقل تعاقدية إلى مجتمعات أكثر تعاقدية، إلى أن وصلت إلى مانهاتن قمة التعاقد) أقول بسبب هذا كله أصبحت ملاحظًا قويًا لعلاقات التعاقد والتراحم، وأصبح التناقض بينهما أحد أهم المقولات الأساسية في خريطتي الإدراكية للعالم (النموذج المعرفي).

فعلى سبيل المثال كنت ألاحظ علاقة والدي بالعمال داخل متجرنا وبكل من يعملون عندنا. كان والدي ولا شك هو صاحب العمل الذي يدفع لهم أجورهم، يقتِّر ويغدق عليهم حسبما يراه هو مناسبًا. ولكن التفاوت الاقتصادي (والصراع الطبقي) كانت تقلل من حدتهما العلاقات التقليدية التراحمية والواجبات الاجتماعية والأخلاقية الملقاة على عاتق والدي بحُسبانه «معلم كبير» وصاحب عمل. وأسلوب حياة العمال وصاحب العمل كان أسلوبًا واحدًا، الأعياد هي هي، والأحزان هي هي، واللغة هي هي، وطريقة الطعام هي هي. جميعهم كانوا يحتفلون بمولد النبي ولا يحتفلون بأعياد الميلاد أو رأس السنة. جميعهم كانوا يلبسون بنفس الطريقة (فالملابس الغربية كانت لا تزال هامشية)، وجميعهم كانوا يُصلّوُن معًا، ويعملون معًا، ويقضون أوقات فراغهم معًا، وكان أولاد التجار والعمال والموظفين ينفضون عن أنفسهم انتماءاتهم الطبقية بعد الظهيرة ليشتركوا معًا في اللعب، فلم تكن اللعب الإلكترونية الحديثة قد ظهرت بعد. وكان يُعاد تشكيل الهرم الحاكم حسب المهارات الشخصية. فبرغم أنني كنت ابن الحاج محمد المسيري الشهير بالحصافي فقد كنت خائبًا، أفشل دائمًا في أن أطيِّر طائرتي الورقية (وهو مازلت فاشلاً فيه، وأحتار منه. فمهما كان نوع الطائرة الذي أشتريه، فهي تهوي بسرعة إلى الأرض دون سبب واضح!). ولذا كان عليَّ أن ألجأ إلى عمال محل والدي كي يساعدوني في ذلك.

ويتبدَّى هذا الصراع بين التراحمية والتعاقدية في الهدية. فنظام «النقطة» في الأفراح المصرية يبدو كما لو كان عملية تبادلية مع أنه في واقع الأمر هو نظام للزكاة وتوزيع أجزاء من الثروة. ففي داخل الأسرة الواحدة الممتدة يوجد دائمًا الأغنياء والفقراء، فكان الجميع يعطون للعروس نقطة: مبلغًا من المال يُدس في يد العروس بحيث لا يراه أحد ولا يعرف مقداره (على عكس «النقطة» التي تُعطى «للعالمة» [الراقصة]، فهذه تُعلن على رءوس الأشهاد!). وفي إطار عملية التبادل الظاهرية هذه يتم إعادة توزيع الثروة، إذ يعطي الأثرياء نقطة تفوق بمراحل تلك التي يعطيها الفقراء لابنة الأثرياء.

وإدراك التراحم كإطار مرجعي نهائي، يظهر في موقف الفقراء من الزكاة، فهم يَعُدُّونها «حقّا» لهم وليس منحة يعطيها إياهم الأثرياء، فهي «واجب» عليهم. وهذا الإدراك لا يزال سائدًا حتى في القاهرة. تقوم زوجتي بتوزيع الكفارة المفروضة لأنني لا أصوم رمضان بسبب هبوط السكر. وفي مرة أعطت أحد الفقراء مبلغًا من المال وأخبرته أن هذا زكاة إفطار الدكتور، فابتسم وقال: «حكمة ربنا، لو لم يمرض الدكتور، لما أكلنا نحن». وأعتقد أن هذا الإدراك للزكاة بحُسبانها واجبًا على الأثرياء وحقًا للفقراء هو ما يخفف من حدة الفقر في هذا البلد، وهو ما يعطيه شيئًا من الاستمرار.

ونفس النمط، التراحم ضد التعاقد، يعبِّر عن نفسه في علاقتي بخادمي المصري في السعودية، الذي كان يأتي مرة كل أسبوع لتنظيف المنزل وللقيام ببعض الأعباء المنزلية الأخرى. كان يصر دائمًا، كل أسبوع، عند لحظة تقاضي أجره، أن يقول: «بلاش يابيه. خليها عليَّ هذه المرة». وبعض الناس يرى أن هذه العبارة هي تعبير عن «النفاق». ولكني أجد مثل هذا التفسير سطحيًا، فقد حللت هذه العبارة، ووجدت أنه، في واقع الأمر، يقول: «برغم أنني أعمل خادمًا عندك وأدخل معك في علاقة تعاقدية، فإننا من الناحية الإنسانية متساويان، ولابد أن ندخل في علاقة تراحمية تتجاوز عمليات التبادل الاقتصادية (خدمات مقابل نقود). لكل هذا لا داعي لأن تدفع لي هذه المرة». ولذا كنت أحيانًا أخبره أنني ليس معي نقود وأرجوه أن يأخذ أجره في الأسبوع الذي يليه. وبذلك أعطيه الفرصة أن يكون دائني ولأن يدخل معي في علاقة مساواة إنسانية تراحمية.

ويبدو أنني آثرت التراحم والتعاون على التعاقد والتنافس والصراع من بداية حياتي. فكنت أكره رياضة الصيد بعمق شديد. كما أقلعت عن لعب كرة السلة بسبب التنافس الشديد الذي كان يسود الملعب (على الرغم من أن الأستاذ الحبروك، أستاذ التربية الرياضية، كان يخبرنا بأن قيم المحبة أهم من قيم التعاقد، ولذا حينما كانت إحدى فرق الأقاليم المجاورة لدمنهور تزورنا، وهم بطبيعة الحال أقل منا مهارة وخبرة، كان الأستاذ الحبروك يطلب منا أن ندعهم يسجلون بعض الأهداف حتى لا يصابوا بالإحباط الكامل).

وقد ولَّد فيّ الانتماء للمجتمع التقليدي التراحمي كثيرًا من المشاعر والسمات.

فيمكن القول بأن ثقتي بنفسي تعود إلى طفولتي وصباي، حيث كنت أتحرك في مجتمع أعرف كل من فيه ويعرفونني ويعرفون أبي وأعمامي وأخوالي. ولعل المجتمع التقليدي التراحمي هو أيضًا الذي ولّد فيّ الحرص على علاقاتي الإنسانية وصداقاتي. فأنا لا أدع الصداقات تضمر بتغير الزمان والمكان. يخبرني صديقي كافين رايلي Kevin Reilly، المؤرخ الأمريكي، أنني حينما قابلته عام ١٩٦٤، ونشأت صداقة حميمة بيننا، قلت له: «متى دخلت حياتي، فلن أسمح لك بالخروج منها». ومع أنني كنت قد نسيت هذه العبارة فإنها بالفعل تصف جانبًا مهمًّا من شخصيتي. ولذا فإن لي صداقات ممتدة منذ طفولتي وصباي (د. عطية حامد)، واستمرت صداقتي مع بعض زملائي من جامعة الإسكندرية (جمال إمام الذي تزوج من طالبتي يُسر، وفتحي أبو رفيعة وزوجته نادية قورة)، ثم جامعة رتجرز (فيكتور طومسون وزوجته شارون، ستيفن ميللر وزوجته إيفا، وبيل جولدن)، ولا تزال علاقة قوية تربطني بأستاذي المشرف في الولايات المتحدة. ومازلت قادرًا على إقامة علاقة حميمة مع أصدقاء جدد كصداقتي العائلية أنا وزوجتي مع الأستاذ محمد إسلام وزوجته نعمات، وهذه صداقة بدأت منذ بضع سنوات (في عصر ما بعد الموسوعة) ولكنها تطورت وتعمقت.

لقد تعلمت من المجتمع التراحمي أهمية الإنسان ككائن حر نبيل وأهمية العواطف وأهمية الإفصاح عنها، ولعل هذا يفسر حبي لأفلام المخرج الياباني أكيرا كيروساوا، فهي عامرة بشخصيات ملحمية لا تتردد في التعبير عن مشاعرها وتعيش حياتها على مستوى يليق بأبطال الملاحم. كما يفسر عشقي للسيرة الهلالية، فهي الأخرى عمل ملحمي لغته نبيلة وشخصياته نبيلة والعواطف التي يعبر عنها متبلورة نبيلة. وكم كنت أحب أن أقرأ رواية سانت إكسوبري الأمير الصغير لأطفالي ولنفسي، وأقص عليهم كيف أن الثعلب علَّم الأمير كيفية الدخول في صداقة حميمة، وكيف أنه في لحظة الفراق يقول الأمير للثعلب: «أنت لم تقل لي عن أحزان هذه اللحظة». فيعترف الثعلب أنه لم يفعل، ولكنه يعطيه ظرفًا ويخبره ألا يفتحه إلا بعد أن يفترقا. وحينما يفتحه الأمير يجد فيه هذه العبارة: «لا يمكن أن ترى الأشياء بوضوح إلا من خلال القلب، فكل الأمور الجوهرية غير مرئية». و الأمور الجوهرية هي الأمور الإنسانية، وما عدا ذلك فأمور طبيعية مادية.

ولعل علاقتي بوالدي ووالدتي والاختلاف الواضح بين شخصيتيهما، مما يفسر هذا النفور من التعاقد والنزوع نحو التراحم. فأمي - كما بيَّنت - كانت مثالاً للتراحم وقيم

المجتمع التقليدي، أما والدي - رحمه الله - فكان من كبار التجار في دمنهور، يقول من يفهمون في شئون التجارة إنه كان ساحراً في عمليات البيع والشراء. كم من مرة رأيته وهو يوظف كل ما حوله ببراعة فائقة. حينما كان يزورنا أحد كبار التجار كنت أتحول بقدرة قادر إلى «الأستاذ» عبد الوهاب. وحينما بدأ اسمي يظهر في الجرائد كمؤلف لمقالات أو كتب كان يطلب مني أن أحضرها لأريها لهؤلاء التجار ليزداد اسم المسيري هيبة أمامهم (مما يحسِّن بطبيعة الحال موقفنا التفاوضي). وكان يُجزل لي العطاء كلما ورد اسمي في الجرائد. وقد عرف هذا بعض أصدقائي من الأدباء المفلسين فكانوا ينشرون أخباراً كثيرة عني (بعضها وهمي). وكانت الثمرة هي بضعة جنيهات من والدي ننفقها على الكفتة والكباب في أحد مطاعم القاهرة الرخيصة.

أذكر مرة أننا كنا نبحث عن مكان لنعقد فيه عُرس إحدى أخواتي. وذهبت إلى أحد الكازينوهات في الإسكندرية (وكان هذا هو التقليد المتبع آنذاك) وكان جديداً وأنيقًا. وبرغم كرهي لشئون التجارة فإنني أجيد المساومة عند الحاجة، ولذا نجحت في استئجار المكان بسعر تصورته ساعتها زهيداً (ووافقني الجميع على ذلك). وذهبت لأزف البشرى لوالدي، وكان مريضًا، ولكنه بدلاً من أن يفرح بإنجازي تجهم وجهه واتجه إلى التليفون متوكئًا عليّ، ثم طلب صاحب الكازينو وأخبره أن «الأستاذ عبد الوهاب» قد عقد معه اتفاقًا غير عادل بالمرة. وبدأ يعدد له المزايا التي سيجنيها من عقد عُرس إحدى بنات المسيري في الكازينو عنده. ثم قرأ عليه قائمة المدعوين وأخبره أن هذا في حد ذاته سيكون أكبر دعاية له، وأنه لهذا يجب عليه أن يدفع لنا، لا أن ندفع له. فسقط في يد الرجل واضطر إلى أن يخفض السعر حتى وصل إلى حد دون الأدنى.

ويقول من يعرفونه إنني ورثت عنه حب النكتة والديناميكية والمقدرة على الانفصال عن اللحظة وبعض الصفات الأخرى. كان والدي، على سبيل المثال، قادراً على أن يتوقف في إحدى المدن الصغيرة التي يوجد بها عدد من تجار القطاعي الذين يتعاملون معه، وبينما هو يشرب كوبًا من عصير القصب يبدأ في تجميع المعلومات عن عملائه: من اشترى قطعة أرض؟ من باع عقاره أو كتبها باسم زوجته؟ من تزوج للمرة الثانية؟ ويتوصل من خلال هذه المعلومات المتناثرة إلى فكرة عامة عن وضعهم المالي. وكان - رحمه الله - بوسعه أن يجري حواراً مع شخص ما، ويسمع ما يجري من حوارات حوله، وقد ورثت عنه هذه المقدرة كما ورثت عنه بعض المقدرات التجارية. أذكر أنني حينما

ذهبت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ اكتشفت هوسهم بكل ما هو قديم، خصوصًا السيارات. فقررت أن من ينزل إلى مصر ويشتري السيارات القديمة ويشحنها إلى الولايات المتحدة سيصبح مليونيرًا. ولكنني بطبيعة الحال أهملت الأمر تمامًا لأنني كنت مشغولاً بدراسة الشعر. ثم قرأت في مجلة تايم عام ١٩٦٥ أن تاجرًا لبنانيًا قد فعل هذا بالضبط وأصبح مليونيرًا!

ويبدو أن والدي كان مدركًا لمسألة التعاقد والتراحم هذه، ويظهر هذا في موقفه من الصدقات. فكان عمي - رحمه الله - يحب أن يتصدق على المتسولين فردًا فردًا. أما والدي فكان يُفضل ترشيد هذه العملية بأن تُعطى إعانات ثابتة لبعض العائلات. ويتضح المزج بين التراحم والتعاقد في أسلوب إدارته للمصنع الذي اشتراه في الحضرة في الإسكندرية. كان والدي يعرف تمامًا أنه لن يمكنه أن يديره على الأساس التراحمي الدمنهوري، فقرر توظيف التراحم في خدمة التعاقد، إذ عيَّن رؤساء الأقسام في مصنع الإسكندرية من عماله السابقين في محلنا في دمنهور، وهم طبعًا يدينون له بالولاء «الإقطاعي» إن صح التعبير، فهم من «محاسيبه»، كما يسمّون في العامية المصرية، ومن خلالهم يمكنه إدارة المصنع بطريقة تراحمية/ تعاقدية.

أما أمي فكانت غير مكترثة تمامًا بمسألة التراكم الرأسمالي هذه، وكانت دائمًا تعبِّر عن ازدرائها للثروة التي تزداد تراكمًا، والتي تؤدي في الوقت نفسه إلى ابتعاد زوجها عن أسرته (إذ كان دائم السفر). (كم من مرة رأيته جالسًا بجوار الباب يبكي لأنه لا يمكن أن يوقف نفسه عن الجري وعن التراكم، فكانت أمي تقف تطيب خاطره، إلى أن يجفف دموعه ثم يقفز من مكانه ليستأنف الجري). ولعل تأثير أمي هذا يفسر رفضي للعمل في التجارة، برغم محاولات والدي المختلفة أن أعمل معه فيها.

أذكر حينما قررت الزواج من د. هدى حجازي أن ذهبت إليه ليموِّل هذه الزيجة، فأراد أن يستخدم هذا الوضع للضغط عليّ. فأخبرني أنني يمكنني الاقتران بچولييت (حسبما قال) إن وافقت على العمل معه. فقلت: لكنني أريد دراسة الشعر. قال إنه لا مانع لديه أن أذهب للخارج للحصول على الماچستير في الشعر، وأعود لأعمل معه في التجارة. فوافقت، ولكني عدت له بعد ٢٤ ساعة وأخبرته أنني غيَّرت رأيي، وأن الأمر متروك له أن يوافق على التمويل أو يرفضه. وكان كريمًا فأذعن للأمر ووافق.

وقد ظلت هذه الروح التراحمية التقليدية راسخة في وجداني. فبعد وصولي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣، عُرِض عليّ أن أظهر في إعلان تليفزيوني عن الأحذية. وكان المطلوب أن ألبس حذاءً جديدًا (يصبح من نصيبي فيما بعد)، ثم أسير في غرفة فينظر الجميع إلى حذائي بإعجاب شديد. ولم يكن الجنس قد أصبح بعد عنصرًا أساسيًّا في الإعلانات، ولذا لم تكن هناك حسناء تقع في هواي، بحُسباني لابس الحذاء. المهم، رفضت أن أشترك في هذه المهزلة، لأنني كنت سأصبح شيئًا، يبيع نفسه حسب عقد محدد.

ولعل نفس الروح التراحمية تظهر في طريقة قبولي الهدايا. إذ إنه حينما كان أحدهم يعطيني هدية ملفوفة كنت آخذها كما هي فأشكر صاحبها ولا أفض غلافها. وحينما نبهني أحدهم، في الولايات المتحدة، إلى ضرورة فض غلاف الهدية وإظهار الإعجاب بها، أدركت أننا في مصر لا نفعل ذلك أبدًا، ففضُّ غلاف الهدية وعرضها يعني تحولها من قيمة إنسانية (كيف) إلى ثمن محدد (كم)، ومن هنا إخراجها من عالم التراحم إلى عالم التعاقد والتبادل. وقد امتد بي العمر لأرى ملامح «التقدم» في السبعينيات، إذ إننا نفض غلاف الهدايا الآن ونعرضها على الملأ، «واللي ما يشتري يتفرج !».

وقد لاحظت حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة أنني كلما دعوت أحد أصدقائي الأمريكيين إلى طعام العشاء، أصر على أن يحضر شيئًا معه، وبعد العشاء كانوا عادةً يرسلون بطاقة شكر. كنت أتبرم بهذا، وأرفض أن أفعله، ولكني في بداية الأمر لم أعرف السبب. وظللت أحاول تفسير استجابتي هذه لنفسي لمدة طويلة، ولم ينقذني من طول الفكر إلا الواقعة التالية، والتي حدثت لأحد أصدقائي. دعا هذا الصديق صديقة أمريكية لتناول طعام العشاء معه في أحد المطاعم وكانت من أسرة ثرية جدًّا، من سكان القصور في بوسطن، حيث يدخل الضيف فيقوم رئيس الخدم بإعلان وصوله وتفتح البوابات والأبواب ثم تغلق، تمامًا كما هو الحال في الأفلام الأمريكية. وكان على صديقي أن يلتقي بأم صديقته ليستأذنها في اصطحاب ابنتها للعشاء (كان هذا في الستينيات، حينما كانت مثل هذه الأمور ضرورية، أما الآن فالمسألة أكثر انفتاحًا وتحررًا، بل تُعدُّ الفتاة التي تستأذن أسرتها متخلفة، ضيقة الأفق). وكان للصديقة طفلة من زواج سابق، قبلت الأم أن تكون جليستها في تلك الليلة. وبعد أن ذهب صديقي للمطعم مع صديقته وعاد معها إلى منزلها، فوجئ بالابنة تخرج دفتر الشيكات وتعطي لأمها شيكًا بمقدار عشرة دولارات

أجراً لها عن مجالستها الطفلة. هنا أدركت معنى هذه الواقعة وفحوى الكثير من التفاصيل في حياتي في الولايات المتحدة. فالأم بطبيعة الحال ليست في حاجة إلى عشرة دولارات، فهو مبلغ من المال ليس له أي قيمة، حتى في الستينيات. ولكن ما تم هنا هو شعائر التعاقد، وهي شعائر لابد من إقامتها حتى تسود التعاقدية وتتغلغل في كل العلاقات، بما في ذلك علاقة البنت بأمها، لا يفلت من قبضتها شيء، وبذلك يسود النموذج ويؤكد نفسه. (تمامًا كما هو الحال في حلقة الكولا التي سنشير لها فيما بعد).

ونفس الشيء ينطبق على إصرار الأمريكيين على أن يحضروا معهم هديةً ما، إذا دُعوا لطعام العشاء (زجاجة نبيذ ـ بعض الحلوى... إلخ) وأن يرسلوا بطاقة شكر بعد كل دعوة. فالهدف هنا هو إدخال العشاء في شبكة التعاقد ثم إنهاء العلاقة (مؤقتًا من خلال بطاقة شكر) وتأكيد أن كل شيء تم احتواؤه داخل إطار التعاقد. ولعل القصة التالية توضح هذه النقطة بشكل أكثر تبلوراً: دعوت أستاذاً جامعيًا وزوجته لطعام العشاء، وشاءت الظروف أن الزوجين انفصلا بعد دعوتنا، ولكننا فوجئنا بالزوجة تدعونا للعشاء برغم أن معرفتنا بها كانت سطحية لأقصى حد. ومع هذا رحبنا بالدعوة ظنّا منا أنها تود أن تستمر الصداقة بيننا، وذهبنا لزيارتها، ولكنها كانت المرة الأولى والأخيرة، إذ يبدو أن الزوجين بعد أن انفصلا وجدا أن من واجبهما «رد الدين»، حيث إن الزوج ذهب إلى أريزونا، وكنت أنا وزوجتي من نصيب الزوجة، المقيمة في نيو جرسي، التي قامت بدعوتنا للعشاء من منطلق تعاقدي محض، مما خيَّب أملي وجعلني أشعر بأنني ضيعت وقتي. (كنت ألقي محاضرة عن التحيز في مصر، وأوردت بعض أفكاري بخصوص الهدية وكيف تركنا رؤيتنا للعالم وتبنينا الرؤية الغربية. فقامت معيدة من الدارسات وقالت برقة شديدة: «النبي قبل الكادو». فأخبرتها أن النبي قبل الهدية ورفض الكادو. وحسب معلوماتي لم يقم بفض غلافها أمام الملإ).

وقد وجدت صعوبة بالغة في الولايات المتحدة أن أعلمهم أنه حينما يخرج الأصدقاء سويًا فلا داعي لأن يقتسموا الفاتورة، وليدفع من معه نقود حتى تصبح الليلة ليلة تراحمية، تبتعد عن الحسابات والكم وستتاح فرصة للآخرين أن يدفعوا في يوم آخر. وحينما كنت أخرج مع أحد الأصدقاء الأمريكيين كنت أبادر بدفع الفاتورة فكانوا يضطربون في بادئ الأمر ثم تعودوا على هذه الفوضى التراحمية (أخبرتني أم مصرية، مقيمة في الولايات المتحدة، أنها ذات مرة اقترحت على ابنها أن يدفع فاتورة طعام

العشاء لأصدقائه، فما كان منه إلا أن قال: «لماذا أشتري عرفانهم بالجميل؟ Why should I buy their gratitude?» مما يبين هيمنة صور التعاقد والبيع والشراء المجازية على إدراك الأمريكيين).

والتعاقد يتغلغل في رقعة الحياة الخاصة. وكم صدمتني تلك المرأة التي قالت لزوجها: «انزل من على الشجرة، فأنت لم تدفع التأمين بعد!». ولكنني بمرور الأيام فهمت أنها كانت على حق، فلو وقع زوجها وأصيب إصابة خطرة، فإن هذا سيدمر حياتها تمامًا هي وأولادها لأن نفقات العلاج باهظة. بل إنني لاحظت أن شركات التأمين تعمق من هذا الاتجاه التعاقدي، فلو كان أب يقود سيارة واصطدم بسيارة أخرى وأصيب الابن، فإن عليه أن يرفع قضية على أبيه ليأخذ قيمة التأمين. ولو كنت تزور صديقًا في الولايات المتحدة وكُسرت يد ابنك في أثناء لعبه، فلابد أن يكون الصديق مؤمنًا عليه حتى يمكن للتأمين أن يغطي نفقات علاج ابنك، وهكذا.

ومن أطرف قصص التعاقد ما أخبرني به صديق مصري يعمل في إحدى الشركات الكبرى في الولايات المتحدة. فقد أتت الشركة بطبيب نفسي ليعلِّم العاملين كيفية التغلب على التوتر، واقترح عليهم أن من المستحسن اختيار دين ما لتحقيق هذا الهدف لأن الدين يزيد من الرقعة الزمنية التي يعيش فيها الإنسان، فلا يشعر أنه محصور باللحظة المباشرة (أي أنه يرى أن الدين له مفعول الحبوب المهدئة، وهو بطبيعة الحال أقل تكلفة!). المهم بعد المحاضرة ذهب صديقي وقال له إن الإسلام يحتفظ للإنسان بقدر عال من التوازن بين الدنيا والآخرة، واقتبس له الحديث الشريف المعروف: «اعمل لدنياك كأنَّك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا». أعجب الطبيب كثيرًا بهذا الحديث، وقال لصديقي هل يمكنه اقتباسه؟ فطمأنه صديقي إلى أنه يمكنه أن يفعل ذلك. ولكنه عاد وسأله: «مَن هو صاحب حقوق النشر؟» فأخبره صديقي أن قوانين حقوق النشر لا تنطبق على هذا القول. ولكن الطبيب استمر في طرح المزيد من الأسئلة عن مسألة حقوق النشر هذه ولم يتوقف إلا حينما أعطاه صديقي اسمه وعنوانه، وأخبره أنه لو تعرض لأي مساءلة قانونية، فيمكنه أن يحضره كشاهد إثبات.

ومع هذا لابد أن ندرك أن روح التعاقد لها جوانبها الإيجابية، فهي تضمن حقوق الإنسان وهي قد تقلل من التوترات بين الأفراد (برغم أنها تقوم بتقويض العلاقات

الإنسانية الحميمة)، وهي تحدد الحقوق والواجبات بدقة. ولا يمكن لأي مجتمع أن تقوم له قائمة، إن لم يكن هناك احترام للتعاقد وما يتضمنه من حقوق وواجبات.

ولعل هذه القصة تبين هذه النقطة. حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، اصطدم أتوبيس بسيارتى من الخلف فى شارع رمسيس. فذهبنا أنا وابنتى وسائق الأتوبيس إلى أقرب قسم شرطة لتحرير المخالفة للسائق، حتى يمكن مطالبة شركة النقل العام بالتعويض الذى أستحقه، أو هكذا تخيلت. ويبدو أن السائق كان معتاداً على الإجرام المرورى، وكان زبونًا دائما فى قسم الشرطة، ولذا حينما وصل إلى هناك بادر بمصافحة الجميع، وقدموا له كرسيا وأحضروا له كوبا من الشاى، وتبادلوا الأحاديث الودية الشخصية التراحمية، وكأنه ليس متهما بمخالفة مرورية. أما أنا فظللت واقفا مع ابنتى ننتظر الإجراءات التعاقدية اللاشخصية.

وحينما فرغوا من طقوس التراحم، طلب منى حضرة الصول، بوجهه المتجهم وبلهجة صارمة، بطاقتى العائلية. ولكنه حينما نظر فيها انفرجت أساريره، إذ وجد أننى بلدياته، فهو من قرية بجوار دمنهور (من الدلنجات)، كما أنه يعرف عائلة المسيرى، وسألنى عما إذا كنت أعرف فلانا وفلانا؟ وحين أجبت بالإيجاب وذكرت له بعض المعارف المشتركين، تأكد الرجل من انتمائى البحراوى الدمنهورى الأكيد الذى لا ريب فيه، وأننى بالفعل ابن المسيرى، وأننى ابن الحسب والنسب وابن الناس الطيبين.

وهنا حدث التحول الفجائى، إذ انقلب حضرة الصول تمامًا على السائق، وأخذ يعنفه ويخبره أنه لا يعرف كيف يقود الأتوبيس، وأنه «طايح فى خلق الله»، وأنه «ما عندهوش نظر» وكيف «يصدم ولاد الناس الطيبين»، وأنه. . . . وأنه. . . . وأدرك السائق أن موازين القوى قد تحولت تماما إلى صالح ابن المسيرى، فهرع إلىَّ يستسمحنى ويقبل رأسى ويطلب منى الصفح والغفران، فهو يفهم تماما منطق الولاء القبلى، ولا يعرف منطق القانون العام.

وهنا أدركت أن القانون لا قيمة له، وأن مجموعة القيم التراحمية قد قوضت تماما القيم التعاقدية، وأنه فى مثل هذا الموقف حيث يسود التراحم بدلا من التعاقد والقانون لابد وأن أذعن، فقبلت اعتذار الرجل، الذى أقسم بأغلظ الأيمان أنه لن يعود لها مرة أخرى، وأنه على أتم استعداد لإصلاح سيارتى. وهكذا ضاعت الحقيقة وذاب القانون

في فيض العواطف التراحمية النبيلة، كما ضاع التعويض الذى كنت سأطالب به. (وعلى كل، أخبرنى حضرة الصول أن شركات القطاع العام، والمؤسسات الحكومية المختلفة لاَ تدفع أى تعويضات).

والشيء نفسه حدث حينما كنت مريضًا وأقود سيارتى وصدمت سيارة في مؤخرتها، فلاحظ الناس مرضى، وأخبروا سائق السيارة الأخرى أن «المسامح كريم» و«البيه تعبان» و«ربنا يعوض»، وهكذا. (عرفت فى حادثة أخرى أن فلكلور التراحم يجعل من العيب أن يتقاضى الإنسان تعويضًا عن خسائره المادية الأكيدة). أوقفت فيض هذه العواطف الجميلة والعظيمة وأخبرت الجماهير التراحمية أننى أقدر مثل هذه العواطف حق قدرها، ولكن تظل الحقيقة الصلبة أننى ألحقت خسائر مادية بسيارة هذا السائق المسكين ولابد من تعويضه ماديًا والاعتذار له تراحميا. ثم سألته كم سيتكلف إصلاح السيارة، ثم أعطيته المبلغ المطلوب أمام ذهول أصحاب المنطق التراحمى الخالص (القمعى).

ولكن معظم إيجابيات التعاقد تنصرف إلى رقعة الحياة العامة، لأن رقعة الحياة الخاصة بكل ما فيها من تركيبية تتطلب شيئًا أكثر تركيبًا من التعاقد. ولعل هذه القصة توضح ما أقول: كان لي صديق مصري ثوري (كان يتهم الآخرين دائمًا بأنهم باعوا أنفسهم وتخلوا عن نقائهم الثوري. . . إلخ). ثم هاجر إلى الولايات المتحدة وغيَّر جلده تمامًا، إذ عمل باحثًا ثم مستشارًا في أحد مراكز البحوث الإستراتيجية في الولايات المتحدة والمعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمؤسسة الحاكمة. ثم تزوج صديقي هذا من فتاة أمريكية! ولا ندري ماذا حدث له، فقد أصيب بانهيار عصبي أودع على أثره في إحدى المصحات النفسية، فوقفت زوجته إلى جواره لمدة أربع سنوات، إلى أن شُفي تمامًا، وفي يوم خروجه من المستشفى طلبت منه الطلاق. إذ يبدو أنها وجدت أن من «واجبها»، بموجب العقد بينها وبين زوجها أن تقف إلى جواره حتى يُشفى، وهذا أمر يستحق الإعجاب بالفعل، ولكنها وجدت أن من «حقها» أيضًا أن تنفصل عنه بعد أن ضيَّعت هذه الفترة من حياتها.

ولنقارن هذه الواقعة بالواقعة المصرية التالية: في الستينيات كان الحصول على بعثة، بالنسبة لكثير من أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة، يعني الحراك الاجتماعي الجذري، فأساتذة الجامعة كانوا في قمة السلم الطبقي، ولذا كان حلم كثير من الشباب المتفوق في الستينيات هو الحصول على بعثة. ومن هنا قام أحد الأصدقاء بالزواج من ابنة أحد كبار

الموظفين حتى يحقق حلمه بأسرع طريقة، وبالفعل حصل صاحبنا على بعثة من خلال صهره، وذهب إلى الولايات المتحدة، حيث التحق ببرنامج الدكتوراه. ولكن في يوم حصوله على الدكتوراه طلّق زوجته، وتزوج من أمريكية واستقر في الولايات المتحدة، وأصبح من كبار رجال الأعمال. وحضر إلى مصر وحصل على قروض كبيرة من البنوك، ثم فر بعدها من مصر. والمثلان السابقان لا يعنيان بأي حال أن كل الأمريكيين تعاقديون وأن كل المصريين انتهازيون، وإنما هما يحاولان أن يقدما نموذجين من مجتمعين مختلفين يعبران عن جانب مهم من النفس البشرية ولكنه يتبدى بشكلين مختلفين باختلاف الزمان والمكان.

ولعل الروح التعاقدية الصارمة (التي تقترب من حد السرقة) تظهر في علاقتي بأحد الناشرين في الولايات المتحدة، وهو مطبعة القارات الثلاث (ثري كونتننتس برس Three Continents Press) الذي تولى نشر كتاب **العُرس الفلسطيني**. وهذا الكتاب قمت بترجمته وطلبت إلى الفنان كمال بلاطة أن يصمم الغلاف، وأن يرسم عدة لوحات تزيِّن كل فصل من فصول الكتاب. كما طلبت من خطاط عربي أن يكتب النص العربي حتى يكون الكتاب كتابًا فنيًا جميلاً. ودفعت من مالي الخاص مصروفات الفنان (بما في ذلك تصميم الغلاف) ومصروفات الخطاط، وكل ما فعله الناشر هو أنه قام بعملية الصف التصويري للترجمة التي أرسلتها إليه. وحينئذ اتصل بنا ناشر فرنسي لنشر طبعة فرنسية من الكتاب، وطلب التصريح بذلك. ولم يكن الكتاب قد نُشر بعد. وتصورت أن عائد الكتاب الفرنسي سيكون لي، لأن كل المواد التي سيستخدمها الناشر الفرنسي (الغلاف - الصور - النص العربي) قد دفعته من مالي الخاص (لأنه لن يستخدم النص الإنجليزي الذي قام الناشر بصفه وإنما سيستخدم ترجمتي). وفوجئت بأن الناشر يطلب ٥٠٪ من كل هذا، فهكذا ينص العقد.

وأختم قصص التعاقد هذه بقصة طريفة كانت بطلتها أختي التي حضرت من مصر لزيارتي في الولايات المتحدة: كنا نساعد أحد الأصدقاء الأمريكيين في نقل أمتعته من منزل لآخر. ونال العطش من أختي فأخبرتها أن تطلب ماء من أحد الجيران لأننا كنا في الشارع (كما نفعل نحن في مصر وفي غيرها من البلدان). فذهبت إلى الجارة التي كانت تقعد أمام منزلها وطلبت ماء، فقالت لها الجارة: «Why should I? لماذا أفعل ذلك؟» فلم تفهم أختي الإجابة، وجاءت لأفسرها لها، فأخبرتها أن هذه إجابة منطقية في إطار التعاقد

والنماذج الرياضية المادية، وأن هذه السيدة رفضت أن تعطيها ماء لأنه لا توجد بنود في العقد تنص على ذلك ولا توجد أي فائدة تعود عليها من هذا الفعل.

ومرةً أخرى، أرجو ألا يُفهم من قصصي وتحليلي لها أنني أتصور أن المجتمع الأمريكي كله مجتمع تعاقدي. فأنا ابتداءً لا أدرس تفاصيل الواقع المتناثرة، الواحدة منفصلة عن الأخرى، وإنما أدرسه ككل، من خلال النماذج التحليلية. وحياة الأفراد أكثر تركيبًا وأكثر إنسانية من النموذج الإدراكي الحاكم، حتى لو تم استبطانه، فالإنسان يحب ويكره بفطرته. ولذا توجد في المجتمع الأمريكي جيوب تراحمية كثيرة. بل تتزايد أحيانًا هذه الجيوب كرد فعل للتعاقدية. وكان لنا العديد من الأصدقاء، خصوصًا الذين لهم خلفية أوربية، أي لم يتم دمجهم تمامًا في المجتمع، الذين لا يعرفون التعاقد، أو الذين نجحوا في أن ينحّوه جانبًا في حياتهم الخاصة. وانتشار العبادات الجديدة هو في جوهره احتجاج على الروح التعاقدية ومحاولة لخلق جيب تراحمي، يوجد داخل المجتمع الحديث التعاقدي، لكن لا يخضع لقوانينه ومعاييره.

ولعل هذه القصة تبين أن رفض التعاقد والتمرد عليه قد يكون قويًا على مستوى الأفراد في الولايات المتحدة. كنت مرة أركب طائرة متجهة من نيويورك إلى أثينا، في الدرجة الأولى، بوصفي ممثلاً للجامعة العربية. وقعد إلى جواري شخص عملاق. وبعد أن بدأت الطائرة رحلتها بدأنا نتجاذب أطراف الحديث، فظهر أنه من أشهر لاعبي كرة القدم في الولايات المتحدة (كان بعض الصبية من راكبي الطائرة يأتون بأوتوجرافاتهم لتوقيعها، كما أصرت إحدى المضيفات أن تلتقط لها صورة معه). وقد دُهش صاحبنا تمامًا حين عرف أنني لم أسمع به قط. وحين سري عنه، قلت له: هل سمع هو بي من قبل؟ فقال: لا. قلت: حسنًا أنا أيضًا معروف إلى حدٍّ ما في بلدي في أوساط معينة. ثم نشأت صداقة سريعة بيننا وتحدثنا في كل شيء وبدأ يخبرني عن عالم الرياضة في الولايات المتحدة وكيف تحول إلى بيزنس كامل يهدف إلى الربح، وأنه وقَّع عقدًا مع ناديه الذي «يحوسله» تمامًا (الكلمة من نحتي وتعني تحويل الشيء، خصوصًا الإنسان، إلى وسيلة وهي على وزن «يبسمل» أي «ينطق بالبسملة») ويحوله إلى دجاجة سمينة في «قفص حديدي» («القفص الحديدي» هو بالمناسبة وصف ماكس فيبر Max Weber للترشيد والحداثة). في إطار هذه التعاقدية الصارمة كان عليه ممارسة تمرينات رياضية عنيفة وأن يأكل كميات معينة من الطعام تتضمن كميات من اللبن واللحم (شاء أم أبى). وروتين حياته بأسره أمر ينظمه

له مدربه: بل إن سلوكه الجنسي يخضع لإشراف مدربه، ولا يمكنه أن يضاجع امرأة بدون إذن منه، وقبل المباريات عليه أن يمتنع عن أي علاقة جنسية! (وهنا بدأت أفهم كيف أن الحداثة ليست دائمًا شيئًا عظيمًا مثيرًا، بل هي ظاهرة لها جوانبها المظلمة التي تؤدي إلى تفكيك الإنسان لا تحريره).

أدهشني حديثه للغاية، حيث كنت قد سمعت بصناعة الرياضة، ولكني لم أكن قد تعرفتها عن كثب، واتفقنا على أن نلتقي في نيويورك. واتصلت به هاتفيًا في منزله، ولكنني وجدت والديه اللذين رحبا بي ترحيبًا كبيرًا وأخبراني أن ابنهما قد حدثهما عني وأنه يتطلع لرؤيتي. وفي اليوم التالي قابلت صديقًا لي وكانت صديقته محررة في مجلة رياضية، وحينما سمعت القصة ضحكت كثيرًا وطلبت مني أن أرويها لقراء مجلتها نظير مبلغ كبير، على أن يمدني صديقي اللاعب الشهير بمزيد من المعلومات عن نفسه. وبالفعل اتصلت به وأخبرته بما أريد إنجازه فرفض، إذ شعر بأنني كنت أمثل له من قبل جيبًا تراحميًا، وأنني الآن أحاول إدخاله «القفص الحديدي»، أي أريد «حوسلته»، ولذا لم يجد أي معنى في الاستمرار في علاقتنا. وهكذا لم أكتب المقال، ولم أربح الدراهم التي كنت أمني نفسي بها، وفقدت صديقًا بسبب موقفي التعاقدي.

إن الفرد الأمريكي يعيش ثنائية حادة: تعاقدية في الحياة العامة على مستوى النموذج المهيمن، وتراحمية في الحياة الخاصة على مستوى الممارسة الشخصية. ولكن هناك مجتمعات تجعل تحقيق مشاعر التراحم أمرًا عسيرًا على المرء ومجتمعات أخرى تيسر تحقيقها. وكلما ازداد التناقض بين النموذج والواقع، ازدادت الثنائية إلى أن تتحول إلى استقطاب. وهذا التناقض موجود في الولايات المتحدة بين النموذج التعاقدي من جهة، وحياة الإنسان الفرد المتعينة من جهة أخرى.

وحتى أزيد مسألة التناقض بين النموذج والحياة الفردية وضوحًا أضرب مثلاً من المجتمع الإسرائيلي، وهو ليس مجتمعًا عنصريًا وحسب ولكن قوانينه أيضًا عنصرية. فعلى سبيل المثال، من الممنوع استئجار عربي للعمل في أرض يمتلكها الصندوق القومي اليهودي، وهذا يشكل ما يزيد على ٩٠٪ من الأرض. ومع هذا هناك من سكان الكيبوتسات من يريدون استئجار العرب، إما بسبب رخص العمالة العربية وإما حتى بسبب الشفقة، فيمنحون العرب حقهم الإنساني الطبيعي في العمل من أجل الرزق.

وبغض النظر عن الدوافع، فإن القانون يحرِّم مثل هذا الفعل الإنساني، ومن «يُضبط» متلبسًا بجريمة استئجار العربي ومنحه حقوقه يقدَّم للمحاكمة. فالنموذج الفعلي والقانوني هنا يجعل من العدالة مسألة عسيرة التحقيق على الفرد حتى لو أراد هو كفرد ذلك.

ولا يمكن القول بأن مجتمعاتنا العربية مجتمعات تراحمية خالصة، فنموذج التعاقد والصراع يزحف وبسرعة نحو مجتمعاتنا، ويسيطر علينا، ولعله قد يحكم قبضته علينا خلال عدة سنوات. وإلا فبم نفسر كثيراً من ظواهر حياتنا، وإجابة البعض على التعبير عن الأسف والاعتذار بقولتهم المشهورة: «وآسف دي أصرفها في أي بنك؟». ولتجرب ولتذهب إلى إحدى المناطق السياحية لتعرف أن كل شيء له ثمن غير محدد. (سألت مرة صبيّا عن مكان كنت أبحث عنه، فأخبرني عنه ثم طلب نصف جنيه، رحمنا الله وإياكم!).

ويتميز المجتمع الحديث التعاقدى بوحداته الكبيرة، ولذلك فإدارته تتطلب معايير غير شخصية ومقاييس نمطية وعقوداً واضحة، على عكس المجتمع التراحمى فهو عادة مجتمع وحداته صغيرة ولا يُدار من قبل الدولة مباشرة وإنما من خلال مؤسسات وسيطة مثل شيخ القبيلة أو كبير العائلة أو العمدة أو وجهاء المنطقة وهكذا. والعلاقات فى المجتمع التراحمى غير محددة المعالم، فكل شخص ـ كما أسلفنا ـ يعرف الآخر ويتعامل معه على أساس هذه المعرفة الشخصية، وليس على أساس عقد خارجى محدد.

وقد تعلمت فى طفولتى أننى حينما أذهب إلى عزبتنا فى الفرماوى للإشراف على جمع القطن (على سبيل المثال)، فعَلَيَّ أن أركب الحمار وأسير بين الحقول، وأن أحيى أى قروى يمر عليَّ وأقول «السلام عليكم». وهذه مسألة مفهومة تمامًا فى إطار المجتمع التراحمى الصغير. ولكن حدث أنه حينما توثقت العلاقات بين مصر واليمن، أن حضر إلى الإسكندرية مجموعة من الإخوة اليمنيين، ويبدو أن هذه كانت أول مواجهة لهم مع المجتمع التعاقدى الكبير. ولذا حينما سار هؤلاء المساكين على الكورنيش بدءوا فى إقراء كل من مروا عليهم السلام، والنتيجة أن نزهتهم على الكورنيش تحولت إلى عذاب مقيم إذ كان عليهم تحية ألف شخص، خاصة وأن المصريين شعب متسامح ومتفاهم فكانوا يردون عليهم السلام بعد إبداء قليل من الدهشة!

والمجتمع التقليدى التراحمى مجتمع للكبار، الأطفال فيه رجال لم يكتمل نموهم، والقضية بالنسبة لهذا المجتمع هى كيف نجعل منهم رجالا (مثلنا) دون أى احترام لخصوصيتهم ودون بذل أى جهد لفهم عالم الأطفال. ويتصور أعضاء هذا المجتمع أن الأمور كلها يمكن أن تحسم بعلقة ساخنة، «اضرب الطفل ينصلح حاله تماما». فى مدرسة قرطسا الابتدائية، كان الأستاذ مشرقى ذو الوجه الأحمر والبنية الضخمة يعلمنا الحساب، وكان يتصور أنه حين ينهال بكل قوته على قفا التلميذ فإنه سيتعلم جدول الضرب والقسمة المطولة (كان عمرى آنذاك لا يتجاوز الثامنة)، وكان أهلى يرون أن هذا أسلوب جامع مانع فى التربية، والنتيجة أننى كرهت الرياضة والحساب، بسبب هذا المنهج التربوى السقيم، وحتى الآن لا أعرف القسمة المطولة!

ولا يفهم أعضاء المجتمع التقليدى خصوصية وفردية العلاقات الإنسانية المباشرة بين الصديق وصديقه، أو بين الرجل وزوجته، فالوحدة التحليلية الأساسية هى المجتمع، وتظل هي المجتمع فى كل المناسبات والمستويات. أنا طبعا أرى أن الإنسان كائن اجتماعى، وأنه لا وجود له خارج شبكة العلاقات الاجتماعية التى تحيط به، فهى التى تحدد هويته وتوقعاته إلى حد كبير؛ أقول «إلى حد كبير» عن عمد، لأننى أرى أن الفرد لابد من أن تكون له مساحته الخاصة، وإن اختفت هذه المساحة اختفت معها الخصوصية والإبداع، وسقط المجتمع فى الدائرية والتكرار. ولعل هذه الواقعة التى سمعتها فى طفولتى توضح ما أود أن أبينه. حينما بلغ أبى سن الزواج قررت أسرته أن تخطب له فتاة من عائلة الكاتب، سمعوا أنها فى سن الزواج، وكان لابد من معاينة العروس (إذ لم يكن من المسموح للشاب أن يرى الفتاة التى سيتزوجها، ولذا على أمه أن تقوم بالمهمة نيابة عنه). وبعد أن استقر أعضاء الوفد المسيرى فى حجرة الصالون، وأفصحوا عن رغبتهم فى المعاينة، نبههم أهل البيت أنهم أخطئوا ودخلوا منزل آل حلبى بدلا من منزل الكاتب (المنزل المجاور). فأدرك أعضاء الوفد خطأهم ولكن بعد مداولات استمرت بضع دقائق قرروا أن منزلة آل الكاتب لا تختلف البتة عن منزلة آل حلبى، ومن ثَم تقرر عدم الانتقال إلى منزل الكاتب، وسألوهم: هل عندكم شابة فى سن الزواج؟ فردوا بالإيجاب. وهكذا تم زواج أبى من أمى وأتيت أنا وأخوتى إلى هذا العالم نتيجة خطأ مطبعى، ففى المجتمع التراحمى لا يتزاوج الأفراد وإنما تتزاوج العائلات.

البيع والشراء بين التراحم والتعاقد

يدور المجتمع التقليدي في إطار منظومة قيمية توزع الواجبات والحقوق بطريقة يؤدي الدين والعُرف فيها دوراً أساسيًا. ويُعدُّ النشاط الاقتصادي نشاطًا واحدًا ضمن أنشطة إنسانية أخرى كثيرة، لا يتمتع هو فيها بالضرورة بالصدارة أو المركزية. بل إنني أزعم أنه كان يُنظر لعمليات المنافسة (لا المساومة) نظرة سلبية إلى حدٍّ ما. كنت ألاحظ أن كبار التجار في دمنهور يقضون يومهم في عقد الصفقات ويستخدمون كل الأسلحة اللفظية الممكنة (من إخفاء للحقائق، إلى تشويه جزئي لها، إلى إطلاق أغلظ الأيمان بطريقة يتصورون أنها غير ملزمة)، أي أنهم يدخلون في علاقات اقتصادية صراعية تعاقدية كاملة حيث يتربص الإنسان بأخيه الإنسان. ولكنهم بعد ذلك يتناولون طعام الغداء معًا إذ تنقلب الآية تمامًا وتنعكس الأدوار ويحل التراحم بدلاً من التعاقد. فبعد أن كان هم كل واحد منهم أن يُعظِّم أرباحه على حساب الآخرين، يصبح هم كل واحد منهم أن يظهر كرمه وأريحيته وينفق على الآخرين، ويلقي بأغلظ الأيمان (الصادقة هذه المرة) بأنه هو الذي سيدفع. ويبدو أن تناول الطعام معًا هو محاولة لتأكيد التراحم الإنساني وتضميد الجروح بعد أن قامت عملية البيع والشراء بتدمير الوشائج الإنسانية. وكأنهم يريدون أن يحيطوا العلاقة الصراعية التعاقدية بسياج قوي من التراحم.

ولا يختلف هذا كثيراً عما يُسمَّى في علم الأنثروبولوجيا بحلقة الكولا Kula: فجزر التروبرياند كانت تشكل حلقة يتاجر أهلها بعضهم مع بعض. ولكن عملية التبادل التجاري كانت تحاط بطقوس تراحمية ضخمة. إذ كان على التاجر أن يتزين لصديقه التاجر الآخر، حتى تسود المحبة وحتى يخفوا عملية التعاقد المدمرة. وكان التجار يتبادلون الهدايا وهي عبارة عن إسورة بيضاء، وعقود حمراء، فكان التاجر (أ) يعطي التاجر (ب) سواراً، وكان التاجر (ب) يعطي التاجر (أ) عقداً. وبذا كانت العقود والأساور تنتقل من تاجر لآخر عبر الأجيال. وكانت حركة العقود الدائرية تدور حسب عقارب الساعة، أما الأساور فكانت تدور عكس عقارب الساعة. وبرغم أن الجميع يعرف أن «الهدايا» سيتم استردادها، فإن المهم هو السياج الشعائري التراحمي الذي يحيط بالتعاقد.

أذكر أنه حينما نظَّم والدي أول أوكازيون في دمنهور ووزع الإعلانات عنه، أحس

التجار في السوق بأن هذا أمر لا يليق، فالأرزاق بيد الله وتصعيد التنافس من شأنه أن يؤدي إلى تصعيد الصراع وتضييق الرزق على صغار التجار. يجب على الإنسان أن يجلس في متجره ويأتي إليه العملاء لا أن يلاحقهم بإعلاناته. ولكنهم لم يكونوا يعرفون أنهم لحقوا بركب التقدم والحداثة والتعاقدية، أو أنه لحق بهم، وأن «الجيسيلشافت» قد بدأت تنشب أظافرها في «الجماينشافت».

وقد ذكرت من قبل سوق الاثنين، ويمكن أن أذكر هنا أن بقايا نظام المقايضة كان لا يزال سائدًا فيه، وكان لا يزال له أصداؤه في حديثنا اليومي. كنا - على سبيل المثال - إذا حلق أحدنا رأسه نسأله من قبيل الدعابة: «الفرخة باضت والا خبزتم»؟ أي هل دفعتم للحلاق بيضة دجاجة كأجرة له، أو دفعتم له رغيف خبز؟ ومهما كان الأمر، يمكنني القول إنني عشت في طفولتي حياة لا تؤدي النقود (أهم شكل من أشكال التبادل التعاقدي المجرد) دورًا أساسيًا فيها. كنت أذهب لعم بسيوني الذي يُحيك القمصان فأخبره أنني ابن الحاج حصافي، فيسألني عن صحة الوالد وعن أخوالي. وكان ابنه يذهب إلى محل والدي ويخبره أنه ابن عم بسيوني فيأخذ ما يريد. وفي نهاية العام، يجتمع التجار ليصفوا حساباتهم. وأعني بهذا أن مجتمع دمنهور كان مجتمعًا تؤدي فيه النقود (المجردة) دورًا ثانويًا، على حين كان الاحتكاك البشري والتراحم يؤديان دورًا أكبر.

بل إن نشاطًا اقتصاديًا مثل البيع والشراء، لم يكن يُنظر له بحُسبانه نشاطًا اقتصاديًا خالصًا، فالالتزام بتعظيم الربح ليس نهائيًا يجُبُّ غيره من القيم. أذكر مرة أن دق جرس باب منزلنا ففتحته، فوجدت فتاة فائقة الحسن ترتدي فستانًا جميلاً للغاية (ولعلها إسقاطات فتى يافع من دمنهور) وتحمل قفصًا للغسيل أو الخبز وقالت: «هل تريدون شراءه؟» فتطوعت بأن أقول لا، لأنني كنت أعرف أن عندنا مثل هذا القفص. ولكني سمعت أمي تزجرني من الداخل وتأمرني ألا أتدخل فيما لا يعنيني. وأمرتني أن أعطيها مبلغًا كبيرًا من المال يفوق بمراحل ثمن القفص. وبعد ذلك، أدركت أن ما تم هو اسمًا عملية بيع وشراء تعاقدية، إلا أنه فعلاً لم يكن كذلك على الإطلاق. فالفتاة، هي من «أبناء الناس الطيبين» الذين إما فقدوا عائلهم وإما تدهورت أوضاعهم المالية لسبب أو لآخر. وكانت هذه هي الطريقة المحترمة التي يمكن بها أن تصل إليهم المعونة المالية دون خدش للحياء، أي أن التبادل التعاقدي هنا كان قشرة ظاهرة تغطي التراحم (الكامن)، الهدف منها أن تجعل الصدقة تبدو كما لو كانت عملية تبادل لا أكثر ولا أقل.

وكثيراً ما كان بعض الباعة الجائلين يأتون ليعرضوا علينا سلعهم (في إطار تعاقدي) ثم يعقبون هذا بقصة عن سوء الأحوال وضرورة أن نشتري منهم (في إطار تراحمي). وكثيراً ما كنا «نشتري» منهم سلعهم (في كتاب وولدن Walden للكاتب الأمريكي هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau ترد واقعة مماثلة، إذ يأتيه أحد السكان الأصليين من الهنود الحمر ويعرض عليه بعض السلال، فحينما يرفض ثورو، يصيح فيه الهندي قائلاً: «هل تريدني أن أتضور جوعًا ؟؟»).

وأسبقية الأخلاقي على الاقتصادي تظهر في طريقة تعامل التجار الواحد مع الآخر. فكلمة الشرف لها وزنها. كان هناك ولا شك تعامل بالشيكات والكمبيالات وإيصالات الأمانة، ولكن كلمة الشرف كانت هي المرجعية النهائية. ومع تزايد التعاقد في بلادنا تراجعت أهمية كلمة الشرف هذه. حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، جاءني مهندس ديكور يسمَّى فاروق محرم، وكان ينتمي لهذا العالم التقليدي، ولكن بخلفيتي الأمريكية التعاقدية أصررت على كتابة عقد، وقد سايرني في هذا. وفي أثناء تأثيثه لشقتي كان يحرص على أن يقول مثلاً: «هذه الغرفة التي تكلف ألفي جنيه في بونتريمولي (على سبيل المثال) يمكنها أن تكلف خمسمائة جنيه فقط، لأن الرخام الذي فيها مكسور وملحوم بطريقة لن يلاحظها سوى خبير»، أو «هذه النجفة الكريستال الفاخرة لن تكلفك سوى ٨٠ جنيهًا لأن بعض الكريستال فيها لم يكن أصليًا!!». بعد عام سلمنا شقتنا بكل ما اتفقنا عليه من أثاث وسجاد ولم يأخذ إيصالاً ولم يسترد العقد، ثم ذهب إلى بلد عربي، ونشأت بيننا صداقة مستمرة حتى يومنا هذا.

وحينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، حضر إليَّ مهندس ديكور شاب (ابن عم إحدى تلميذاتي وبناءً على توصيتها) ليساعدني على إعداد شقتي للسكنى. فأخبرته بالمبلغ الذي في حوزتي، فقال إنه يحتاج إلى ثلاثة أضعاف هذا المبلغ، فكان ردي أن هذا المبلغ هو كل ما عندي، ولابد من إعادة صياغة الشقة داخل هذه الحدود المالية. فوافق فأعطيته المبلغ كاملاً بكل براءة وبلاهة، ولم أكتب عقدًا ولم آخذ إيصالاً، استنادًا إلى تجربتي السابقة. فقام بخلع الشبابيك وهدم بعض الحوائط وكسر الأرضيات ثم رحل، وأخذ معه كل الاعتماد المخصص لتغيير الشقة. (ظهر فيما بعد أن هناك عددًا كبيرًا من مهندسي الديكور الجدد ذوى السمعة السيئة). ومن المؤسف أنني حاولت أن أسوي الأمر معه داخل الجامعة، ولكن انطلاقًا من مفهوم قبلي غير أخلاقي ضيق للغاية تضامن معه

العميد ووكيل الكلية (وكانا من كبار الفنانين) وبدلاً من ردعه وتهذيبه أخذوا صفه تمامًا، فاضطررت للجوء للنيابة الإدارية. فأحضروه، وحيث إنه كان مفلسًا اكتفيت بأن طلبت من السيدة وكيلة النيابة تقريعه وتعنيفه. . . إلخ، إذ لم يطاوعني قلبي أن أستمر في كل الإجراءات التي كان من الممكن أن تؤدي إلى حبسه.

وتداخل الأخلاقي مع الاقتصادي وعدم الالتزام بالتعاقد يظهران في هذه الواقعة: كنت مرة في سفاجة أريد استئجار تاكسي ليعود بي للغردقة، ولاحظت أن السائق يغالي في السعر فرفضت. فترك الفندق وعاد ومعه صديق ليخبرني أنه لم يعمل منذ ثلاثة أيام بسبب كساد سوق السياحة، وأن خسائره فادحة والصديق هو الشاهد على ذلك. فأخبرته أنه من المفروض، عملاً بقوانين الخصخصة والداروينية والعرض والطلب، أن أخفض السعر لا أن أزيده؛ فموقفه التفاوضي ضعيف، وعالم داروين لا يعرف التراحم. لم يفهم شيئًا مما أقول، وتذكرت أمي «وابنة الناس» الحسناء التي كانت تبيع لنا أشياء لا نريدها: **تذكرت أن التراحم** هو تراض إنساني بين البشر، وأن التعاقد هو تعاقد مادي بين أشياء أو بين بشر «تشيئوا». فقررت ألا أكون شيئًا أو «متشيئًا»، ودفعت له ما يريد.

وقد حدثت لي واقعة مماثلة في السعودية. يمكنني القول إنني لا أحب المساومة ولكني أعشقها لأنني أعرف أولاً أنها إحدى آليات السوق والمجتمع التقليدي، وثانيًا لأنها تخلق موقفًا من الصراع الهادئ (التدافع) يمكن مراقبة البشر فيه (قمت على سبيل المثال بعملية مساومة في البرتغال مستخدمًا القاموس ببراعة شديدة واستمتاع شديد. وقد تمت هذه العملية أمام حشد كبير من السياح الأمريكان الذين صفقوا كثيراً حين انتهيت من عملية المساومة). ذهبت ذات يوم إلى الديرة القديمة في الرياض، وهناك في أحد محال السجاد دخلت في مساومة حادة مع رجل عجوز، وبالفعل اشتريت منه سجادة ونسيت الهدف من المساومة، ودفعت له الثمن. ويبدو أنني من فرط استمتاعي بالمساومة نسيت السعر الذي توصلنا إليه ودفعت له الثمن الأعلى الذي كان قد طلبه في البداية. وبينما كنت أتجول في السوق، إذ بي أجد الرجل يبحث عني إلى أن وجدني وشرح لي الأمر، فأخبرته أنني نسيت الأمر تمامًا وأنني سعيد بالسجادة وثمنها، ومن هنا يمكنه أن يحتفظ بالمبلغ، ولكنه أصر على أن يعيد لي الفارق. وهنا قررت أن أجرب النموذج الكامن (الواضح لي والغامض بالنسبة له). فرفضت وأصررت على الرفض. لم يدر الرجل ماذا يفعل، ووقف حائراً: لو قبل النقود لأخل بأحد المواثيق، وهو ألا يدفع أحد ثمنًا أعلى مما تم

الاتفاق عليه نتيجة المساومة. وحينما ازداد الرجل حيرة، قررت «الإفراج» عنه، وأخبرته أننا يمكننا أن نعيد المساومة مرة أخرى، وأن أدعه يهزمني في المساومة بحيث يحتفظ بالمبلغ كاملاً، فرفض تمامًا مثل هذه الحيل. وبعد شد وجذب اقترحت عليه أن «نقسم البلد نصفين» وأن آخذ منه نصف المبلغ. فقبل شريطة أن أضع يدي في يده وأقرأ الفاتحة وأقول «الله يبيحك» ثلاث مرات (وهي تعني «الله يسامحك»، بمعنى أنني قد سامحته في الثمن الأعلى الذي حصل عليه). وحينما فعلت استراح الرجل ودفع لي المبلغ الذي اتفقنا عليه وذهب لحال سبيله.

وقد قمت بتجربة عكس ذلك على طول الخط، قمت فيها بدور الشرير، إذ كنت في مراكش في المغرب، أشتري بعض التحف والأشياء التراثية التي أجمعها في منزلي. وفي أثناء تجوالي سمعت كلمة «چوچ» تتكرر المرة تلو الأخرى. وحينما استفسرت عن معناها عرفت أنها تعني «زوج»، وكما قيل لي إنه كلما زاد عدد ما تشتريه من سلعة واحدة انخفض الثمن (كما هو الحال في كثير من الأسواق). وبدأت بخبث شديد أطلب سلعة وأسأل عن سعرها، فيخبرونني عنه. ثم أقول «جوج» فينخفض الثمن، ثم أزيد العدد إلى أن أصل به إلى ستة فينخفض الثمن وبحدة. وبعد أن يستقر الثمن كنت أدخل عنصرًا حديثًا، جديدًا تمامًا عليهم، وهو زوجتي، إذ كنت أقول: «لقد ورطت نفسي؛ زوجتي ستقتلني إن اشتريت ستة من نفس الصنف». كانوا ينظرون إلى هذا «الرجل» الذي يخاف من زوجته، بل يعبِّر عن مخاوفه أمام الملإ في السوق. أين الرجولة؟ أين الكرامة؟ ولكنني في دور البورجوازي الماكر لم تكن هذه القيم التقليدية الزراعية البالية. ولذا كانت تنتابهم الحيرة، التي ينجم عنها الفشل الكامل في التعامل مع مثل هذا الموقف الحديث والجديد تمامًا عليهم. حينئذ كنت أخبرهم أنني سأشتري واحدة فقط. ولم يكن أمامهم سبيل للعودة للسعر الأولَ. قضيت يومي في مراكش أشتري بهذه الطريقة حيث تقوم العقلية الصراعية التعاقدية بتقويض التراحم، بل توظفه!

كنا أنا وأسرتي نؤدي العمرة في مكة، وذهبنا بعدها إلى جدة لزيارة أختي. وقررنا أنا وابني أن نذهب لمحلات الأشياء القديمة، ودخلنا أحد المحلات ولم نجد شيئًا يعجبنا. وفي أثناء خروجنا أُذِّن المغرب فأدينا الصلاة أمام المحل مع صاحبه. وبعد الصلاة تحدثنا معه، وحينما عرف أننا من مصر قدَّم لنا بعض الهدايا. فشكرته، ثم لمحت مرآة إيرانية جميلة، فقررت شراءها، فرفض الرجل لأنه ظن أنني سأشتري المرآة لأرد على هديته مما يحولّ

الهـدية إلى «دعـاية». ولـم يوافق على بيع المرآة إلا بعـد أن أقـسـمت له بأغلظ الأيمان أن شرائي إياها لا علاقة له بهديته.

وفي عام ١٩٦٠ قمنا برحلة إلى وادي حلفا أنا وزوجتي وكنا قد تزوجنا لتونا، وكانت عروسة صغيرة للغاية. فكانوا يرحبون بنا في المحلات ويغمرونها بالهدايا احتفالاً بهذه المناسبة.

ويمكن أن أضرب مثلاً آخر باختلاط الاقتصادي بعناصر أخرى غير اقتصادية من تجربتي في دمنهور. إذ كنت ألاحظ أننا في دكان والدي كنا نبيع السلع للدماهرة بأسعار أقل من تلك التي يدفعها غير الدماهرة. فكون الإنسان دمنهوريًا، من بلدنا وعشيرتنا، هو أمر له وزنه في مجتمع تقليدي. وبطبيعة الحال كان أعضاء أسرتنا الممتدة يحصلون على أجود الأصناف بأزهد الأسعار. وقل موتوا أيها الأغيار بغيظكم.

وفي عصر الانفتاح، حينما بدأت تهيمن عقلية العرض والطلب، والشراء بأرخص الأسعار والبيع بأغلاها، أذكر أنني كنت أزور ابن خالتي في دمنهور، الذي استقبلني في منزله مرتديًا «البيچاما» (وهذا أمر ممجوج لإنسان أمسكت الحداثة بتلابيبه مثلي، برغم أن ارتداء البيچاما في الشارع كان من علامات الأبهة في دمنهور في طفولتي). المهم أننا قعدنا نتحدث وأخبرته أنه محاسب ويجيد الإنجليزية، وبالتالي لو انتقل إلى القاهرة أو حتى الإسكندرية لحقق أرباحًا طائلة في وظيفته الجديدة. وفوجئت به يرد عليَّ: «ومن سيرعى أبويَّ [مين حياخد باله من أبويا وأمي]». ذُهلتُ من بساطة الرد وبساطة الالتزام في مقابل حركية الإنسان الحديث الذي لا يعرف ثَوابت ولا أرضًا ولا قيمًا إلا قيمة الصراع والحراك الاجتماعي (وقد عرَّف أحدهم الحداثة بأنها مقدرة المرء أن يغيِّر قيمه بعد إشعار قصير The ability to change one's values at a short notice). ولذا نجد أن الإنسان الأمريكي، وهو قمة التعاقد والحداثة، يغيِّر منزله كل خمسة أعوام، بل ويحوله إلى سلعة تُباع وتُشترى.

كنت أزور بعض الأصدقاء المصريين في مدينة دالاس في ولاية تكساس. وعلى طريقة المصريين أكرمونا بشكل متطرف، فكنا نام أنا وزوجتي في غرفة النوم الرئيسية وليس في غرفة الضيوف. وكان ملحقًا بغرفة النوم الرئيسية هذه حمام في غاية الجمال، وبدلاً من حائط البانيو كان هناك سورٌ زجاجيٌ يطل على حديقة يابانية مليئة بالأحجار والأشجار

التي تتسم بجمالها الرصين الهادئ، محاطة بسور عال. أما الحمام نفسه، فحوائطه مزينة بعدد لا حصر له من المرايا. فكنت حينما آخذ الدّش أنظر إلى الحديقة التي يتغيّر شكلها حسب الوقت، ففي الصباح هناك الشمس الساطعة، وفي المساء هناك الأضواء الباهرة التي تغطي الأشجار. وتختلف التشكيلات اللونية والورقية باختلاف مصدر الضوء وقوته وضعفه. وفي المساء، كان يمكن تغيير الأضواء، فتُطفأ الأضواء الكشافة وتوقد الأضواء الخافتة الملونة. ونظرًا لأنه لم يكن هناك ما أفعله في دالاس (فهي مدينة حديثة قبيحة لا يوجد فيها سوى مقاه واسعة وأماكن لشراء البضائع الغالية) كنت آخذ دشًا كل ثلاث ساعات، لأمارس تجربة جمالية. وسألت مضيفيّ لمَ لا يفعلان الشيء نفسه، وفجأة اكتشفت أنهما لا يستخدمان حجرة النوم الرئيسية مطلقًا (ولذلك لا يقتربان من الحمام) لأنها أغلى ما في المنزل، وكانا يودان الحفاظ عليها في أحسن حال حتى يحسِّنا من ثمن المنزل حين تحين لحظة بيعه (كان ابنهما يستمع إلى حديثنا، فقال في براءة: «إن كنتم تنوون بيع البيت، فلمَ اشتريتموه في المقام الأول؟». ولعله لم يكن قد فهم بعد مسألة المنزل/ السلعة). وعرفت من صديقي أن عليه أن يُنظّف حديقته في عطلة نهاية الأسبوع، وأنه إن لم يفعل ثارت ثائرة جيرانه لأن هذا يُقلل من قيمة منازل المنطقة وبالتالي ما تضم من منازل/ سلع. وفي زيارة أخيرة لهما اكتشفت أنهما اشتريا بيتًا أكبر، فأشفقت عليهما، ولكنهما قالا لي: «إن النظام الضرائبي في الولايات المتحدة يجعل من الصعب على الإنسان أن يسكن في شقة أو منزل صغير، لأنه إن لم يدفع فوائد للبنك فإن دخله سيزداد، وبالتالي ستزداد الضرائب المفروضة عليه، أما إنْ اشترى منزلاً كبيرًا فإن رهن المنزل يكون كبيراً وبالتالي الفائدة كبيرة، ويمكن بالتالي للمرء استقطاعها من ضرائبه (ولذا إن قطن إنسان في شقة فإنه يدفع ضرائب أعلى ممن يسكن في قصر منيف لأنه لن يدفع فوائد للبنك، وبالتالي لن يستقطعها من ضرائبه)». إن النظام الضرائبي بذلك يحول منزل الإنسان (أهم شيء في حياته الخاصة) إلى مجرد استثمار. وقال لي صديق آخر إنه حينما يصل أبناؤه إلى سن الرشد (١٨ عاماً في الولايات المتحدة) فإنه لا يتمتع بالإعفاء الضريبي الخاص بهم، ولذا يكون من صالحه المالي أن ينفصل أولاده عن الأسرة، ويقيموا في منازل خاصة بهم، وفي هذه الحالة يمكنهم هم أيضًا التمتع بالإعفاء الضريبي!

وتداخل النشاط الاقتصادي مع النشاطات الإنسانية الأخرى يظهر في مقدرة العمال المصريين مهما تقدموا في السن على اللعب في أثناء العمل أو بعده. ونفس التداخل بين

الاقتصادي وغير الاقتصادي يتبدى في الجو الذي يسود في محل العمل، إذ نجد أنه تحيط به على الفور شبكة من العلاقات الإنسانية، كما أنه كثيراً ما يتبادل الموظفون والعمال النكات في أثناء أدائهم عملهم (وهذا طبعًا له جانبه المظلم، فهو يقلل من كفاءة الأداء أحيانًا. ولكني حينما أتذكر إحدى مساعداتي في الولايات المتحدة في أثناء كتابة الموسوعة أتراجع قليلاً عن معيار الكفاءة المطلقة هذا. كانت هذه المساعدة على درجة من الكفاءة لا يمكن تصورها [وسأضرب أمثلة على ذلك فيما بعد]. ولكن يبدو أنها سخَّرت حياتها كلها في خدمة وظيفتها بحيث أصبحت آلة. حين كنت أتحدث معها وأذكر موضوعًا ما بشكل عابر، كانت تبدأ في إعطائي معلومات عنه، وكنت أفشل تمامًا في أن أوقفها أو أن أوضح لها أنني في واقع الأمر غير مهتم بالموضوع. ولكنها كانت في كفاءة الكومبيوتر وفي آليته، ولذا كانت لا تتوقف قط).

حروبي الخاصة ضد المؤسسات

من وُلِدَ في مجتمع تقليدي يضيق ذرعًا بالمؤسسات اللاشخصية، فالمجتمع التقليدي مكوَّن منَ شبكة واسعة من العلاقات العائلية وعلاقات الجيرة. ولذا ـ كما أسلفت ـ لا يتعامل الإنسان إلا مع من يعرفهم ومن يعرفونه، حتى في المدرسة كان الفصل انعكاسًا لهذا المجتمع. أما «المؤسسات» في دمنهور فكانت مؤسسات في معظمها أهلية لا علاقة لها بالحكومة، يشرف عليها أناس من أهل دمنهور، ويتحكم فيها الناس (مثل جمعية البر بالفقراء ـ جمعية تحفيظ القرآن ـ الأوقاف)، فهي أقرب إلى ما يسمَّى الآن «مؤسسات المجتمع المدني»، أما المؤسسة بالمعنى الحديث (كيان لا شخصي، خاضع لقوانينه وإجراءاته الخاصة، وليس له مرجعية إنسانية أو أخلاقية أو دينية) فهو أمر لم يكن معروفًا في دمنهور التي نشأت فيها. ولعل تنشئتي التقليدية جعلتني أرى أن المعايير الأخلاقية لا تنطبق إلا على الأفراد وحسب، أما المؤسسات فهي شخصيات مجردة لا شخصية، لا تهتم بالأفراد أو الأخلاق، وتتحرك كالوحش الكاسر أو كقوة من قوى الطبيعة، تحطم كل ما يأتي في طريقها. فالمقدرة على الاستمرار والبقاء هي القيمة المطلقة الوحيدة بالنسبة لها والتي تجبُّ أي حسبانات إنسانية وأخلاقية.

وحينما انتقلت من دمنهور إلى الإسكندرية كانت صدمة حقيقية لي، فهذا عالم جديد

عليّ، إيطالي/ يوناني/ غربي، يتحدث الإنجليزية والفرنسية واليونانية والإيطالية، غير معروف لي وأنا غير معروف له. وقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب كان هو الآخر تجربة غير مألوفة لي (كما سأبين فيما بعد). ومع هذا كانت الإسكندرية مدينة صغيرة، وكان قسم اللغة الإنجليزية هو الآخر صغيراً، لا يجاوزان مقدرات الإنسان ولا خياله ولا حواسه. ولذا كان من الممكن تجاوز الصدمة بعد وقت معقول.

وحين تخرجت في جامعة الإسكندرية، فوجئت بأن كل البعثات كانت تُمنح لخريجي جامعة القاهرة وعين شمس، ونُحرم نحن منها في الإسكندرية، إلى أن نبهني أستاذ صديق من جامعة عين شمس أن إحدى خريجات جامعته حصلت على بعثة جامعة الإسكندرية وأن مجموعها الكلي أقل مني بحوالي ٢٠ درجة. وبعد أن استقصيت الأمر اكتشفت أن قسم الامتياز أُلغي من جامعة الإسكندرية ولم يُلغ من الجامعات الأخرى، وأنه بعد أن كانت بعثات كل جامعة مقصورة على خريجيها تم تركيزها في إدارة البعثات، التي عادةً ما تضع خريجي أقسام الامتياز في المقدمة. فتقدمت بشكوى لإدارة البعثات لأوضح أن قسم الامتياز ألغي أصلاً من الإسكندرية، وأن استمرار الوضع الحالي يعني أن خريجي الإسكندرية سيُحرمون من البعثات. فقال لي مدير إدارة البعثات إنه لا حول له ولا قوة ولابد من استخراج حكم من مجلس الدولة. وحتى يصدر الحكم لصالحي لابد من استصدار قرار من المجلس الأعلى للجامعات يبين أن الليسانس العادية من جامعة الإسكندرية تعادل الليسانس الممتازة من جامعتي القاهرة وعين شمس. فقضيت عدة شهور في الانتقال من الإسكندرية إلى القاهرة لجمع الأوراق اللازمة ثم قدمتها للمجلس الأعلى للجامعات واستصدرت القرار وأخذته لمجلس الدولة، الذي أصدر حكمًا لصالحي. فأخذت الحكم وذهبت لإدارة البعثات لتنفيذه. ولكني وجدت مديراً جديداً، من البحيرة، أي «بلدياتي»، صديقًا حميمًا لعمي، فاستبشرت خيراً وأعطيته حكم مجلس الدولة. وإذ بي أفاجأ بأنه يرفض تنفيذ الحكم. وسألته في براءة لِمَ؟ فقال إنه لا يحب أن يغير الإجراءات. كدت أبكي من فرط الحزن. ولكن لم تفتر عزيمتي واستمرت حربي ضد المؤسسات. وكان لي أصدقاء كثيرون يعملون في الصحافة، فطلبت منهم أن ينشروا تفاصيل القضية وحكم مجلس الدولة في الصحف، ففعلوا. فوجدت وزارة التعليم العالي نفسها موضعًا للتشهير الذي يستند إلى حقائق. وفي ذلك الوقت اجتمعت اللجنة العليا للبعثات، وكانت قد أثيرت قضية حول آخر بعثة تقدمت لها، وكانت بعثة

خاصة بكلية البنات، وكان من المفروض أن تكون مقصورة على الإناث، ولكنهم نسوا أن يكتبوا هذا الشرط في الإعلان. المهم، حتى ينهوا القضية تغاضوا عن الشرط وتقرر أن أُمنح بعثة كلية البنات وسافرت بالفعل إلى الخارج. وقد استغرقت هذه الحرب ثلاث سنوات من تاريخ تخرجي عام ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٢. وقد قابلت الدكتور أبا الوفا التفتازاني - رحمه الله - وكان عضواً بلجنة البعثات العليا، فأخبرني بما حدث داخل اللجنة، وأنه كان له فضل كبير في إقناعهم بمنحي البعثة.

وحين انتقلت إلى نيويورك، حدثت هناك أول مواجهة حقيقية وشرسة بيني وبين إحدى المؤسسات، وذلك حين ذهبت للدراسة بمنحة من مؤسسة فولبرايت (تغطي السنة الأولى، أما بقية السنوات فكانت بعثة حكومية). وصل إليَّ في القاهرة، قبل سفري، كتيب إرشادي من جامعة كولومبيا يتحدث عن كل كبيرة وصغيرة، بما في ذلك الرياح القوية التي قد تهب علينا في الويست سايد درايف (الكورنيش الذي يطل على نهر الهدسون). ومن هنا اقترحوا عليّ أن ترتدي زوجتي إيشارباً حتى لا تتأثر الطريقة التي صففت بها شعرها. انبهرنا بهذا النظام الدقيق، خصوصاً وأنهم أخبرونا أن لجنة الضيافة سترسل شخصاً ليكون في استقبال شخصي الضعيف. ولكن حين وصلتُ إلى مطار نيويورك (وهو سيرك إنساني ضخم) لم يكن هناك من يستقبلني. فتوكلت على الله وذهبت للاستعلامات لأسألهم عن طريقة الوصول إلى مدينة نيويورك فقالوا عليك أن تأخذ الأتوبيس حتى بورت أثورتي Port Authority. وقمت بترجمة هذا إلى «ميناء السلطة» أو «سلطة الميناء». فاحترت وطلبت منهم إيضاحاً، ولكن في نيويورك هذا يعطل النظام الآلي، ولذا تجاهلوني تماماً. وبعد أن سألت سائق تاكسي عرفت أنها Port Authority Bus Terminal، أي محطة الأتوبيس الأخيرة (آخر الخط)، وأن «بورت أوثورتي» هذه تشير إلى هيئة الأتوبيسات. فأخذت الأتوبيس وقضيت ليلتي في أحد فنادق الدرجة الألف. وفي اليوم التالي أخذت تاكسي وتوجهت إلى القنصلية المصرية، ودفعت ما سجله العداد، فنزل السائق وأمسك بتلابيبي قائلاً إن عليّ أن أدفع بقشيشاً، فدفعت له ما يريد (وهذا أمر غير مألوف ولكنه حظي العاثر).

توجهت بعد ذلك لمؤسسة فولبرايت واستقبلني أمريكي من أصل فلبيني يسمَّى مستر فليشيانو وأطلق عبارات الترحيب والمودة بغزارة غير عادية. وحيث إنه لم يكن هناك ما يضطره لكل هذه المودة، صدقته. وتصورت أنني وجدت شيئاً من التراحم في المدينة

التي لا ترحم. ولكن حينما قررت زوجتي استكمال دراستها ذهبت إلى مستر فليشيانو هذا لأسأله عن إحدى الجامعات في نيويورك يمكن لزوجتي الالتحاق بها، فأخبرني ببرود شديد (يتناقض مع المودة الدفاقة في الزيارة الأولى) أن هذا ليس من تخصصه، وأرسلني إلى سيدة أمريكية أخبرتني بكل أدب وبابتسامة ثلجية أن هذا ليس من اختصاص المؤسسة، فالمؤسسة تشرف عليّ وحدي. حاولت أن أبيِّن لها أنني لا أطلب عونًا ماليًا ولا حتى إشرافًا دائمًا، وكل ما أطلبه هو النصح والمشورة، فجاءتني الابتسامة الثلجية مرة أخرى مع الرفض الصارم الرقيق!

وكنت أقوم مرة بزيارة روتينية لمؤسسة فورد، ولكني فوجئت بأن كل الموظفين غادروا المبنى في منتصف النهار (لسبب لا أعرفه) دون أن ينبهني أحد لذلك، ووجدت نفسي وحيداً في مبنى شاهق. حاولت الخروج منه ولم أنجح إلا بعد عدة محاولات. ولكنني من فرط غيظي أمسكت بالأقلام والأوراق الموجودة على بعض المكاتب وألقيت بها على الأرض وعدت إلى منزلي وأنا أرتجف من الغيظ والخوف.

وقد حملت زوجتي في أثناء وجودنا في نيويورك، فذهبت إلى مبنى مرشد الطلبة الأجانب في جامعة كولومبيا، وكان مليئًا بالموظفين الذين كانت مهمتهم الوحيدة مساعدتنا (حسبما قيل لنا). فذهبت إلى هناك لأسأل عن أسماء مستشفيات رخيصة، فما كان منهم إلا أن أخبروني بأن كل المستشفيات باهظة التكاليف وأن الحل الوحيد بالنسبة لي هو أن أتسول! كاد يُغشى عليَّ من هول الصدمة، ولكن لم أستسلم وأخذت أمر على المستشفيات واحدة تلو الأخرى، إلى أن اكتشفت مستشفى جبل سيناء، وهو مستشفى فاخر للغاية، وكان قد فتح لتوه قسمًا لمحدودي الدخل يدفعون حسب دخولهم.

ثم ذهبت إلى جامعة رتجرز. وقد قيل لي إن قسم اللغة الإنجليزية فيها قسم صغير يمكن التعامل مع من فيه بطريقة إنسانية شخصية. وحين حان الوقت لتحديد التخصصات المختلفة للامتحان الذي يسبق كتابة رسالة الدكتوراه (خمسة حقول مختلفة من الأدب، على أن يتم اختيارها من خمسة أقسام مختلفة يحتوي الأول منها على الأدب الأنجلو ساكسوني أو أدب العصور الوسطى، ويحتوي الأخير منها على الأدب الإنجليزي الحديث أو الأدب الأمريكي). حاولت أن آخذ التخصصين الأخيرين برغم أنهما يقعان في قسم واحد بدلاً من دراسة أدب العصور الوسطى (على الرغم من صعوبة دراسة

الأدب الإنجليزي الحديث بالنسبة لدراسة أدب العصور الوسطى). وكنت أعلم أنه قد تمت الموافقة على فتح باب الاختيار على مصراعيه للطلبة في مجلس القسم، ولكن مجلس الكلية لم يكن قد وافق على هذا القرار بعد. ومع هذا رُفض طلبي، وعبثًا حاولت أن أشرح للأستاذ المشرف وجهة نظري، وهي أن تخصص طالب مصري في الأدب الإنجليزي الحديث بدلاً من العصور الوسطى، أمر مفيد لكل من الحضارتين الأمريكية والعربية، كما أشرت إلى أن ما أطلبه قد تمت الموافقة الفعلية عليه في مجلس القسم، وأن المسألة مسألة وقت قبل أن يصبح قانونًا. ولكن هيهات، فاللوائح لوائح، «وأنت كنت تعرفها يا مستر مسيري حينما حضرت إلى هنا»، كما قال لي الأستاذ المشرف.

ويجب أن أذكر هذه الواقعة من حياتي التي أسميها «حربي الخاصة ضد الرأسمالية العالمية». ففي عام ١٩٦٩، كنت في طريقي من الولايات المتحدة إلى مصر. وذهبت إلى مندوب أمريكان إكسبريس، الذي كان مشرفًا على إجراءات عودتي أنا وأسرتي. وكان أمامي خياران: أولهما العودة بعابرة المحيطات كريستوفرو كولومبو، وكانت رحلة مترفة وجميلة للغاية، وأنا أحب السفر المترف، شأني شأن معظم البشر. ولا أجد غضاضة في أن يتمتع الإنسان بالبذخ الزائد من آونة لأخرى، وأن يتمتع بهذه الحالة، شريطة أن يكون واعيًا بأنها مرحلة مؤقتة، وألا يتصور أن الحياة كلها لحظات ترف وبذخ.

كان هذا هو الخيار الأول لرحلة العودة. أما الخيار الثاني، فكان هو السفر بالطائرة، وهي رحلة سريعة وعادية وعملية. وبالطبع كنت أفضِّل الرحلة بالسفينة، وخصوصًا أن كتبي، أهم مقتنياتي، بحُسبانها الأدوات التي سأستخدمها في عملية التدريس والبحث العلمي، ستكون معي إن سافرت بالباخرة، ولن تصل بعدي. ولكن المشكلة الوحيدة التي واجهتني في العودة بعابرة المحيطات هي أنني كنت سأتوقف في نابولي وأترك أمتعتي لمدة أربعة شهور أقوم خلالها برحلة عبر أوربا (نزور فيها إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وهولندا وألمانيا والنمسا وأخيرًا إيطاليا مرةً أخرى). وكنت أخشى تكلفة تخزين هذه الأمتعة طيلة هذه المدة. وأخبرت مندوب أمريكان إكسبريس بمخاوفي. بل عرضت عليه أن يتصل تليفونيًا بميناء نابولي على نفقتي الخاصة ليستفسر عن التكلفة. فأكد لي أن التخزين سيكلفنا بضعة سنتات لا أكثر ولا أقل. وكانت لهجته يقينية بشكل لا يدع مجالاً للشك. فتوكلنا على الله وركبنا عابرة المحيط الإيطالية كريستوفرو كولومبو. وكانت الرحلة

بالفعل مترفة بشكل رائع، بل بشكل بذيء: فيلم سينمائي كل يوم - إفطار فاخر - غداء فاخر - تناول الشاي الساعة الخامسة على صوت الموسيقى - عشاء فاخر - حجرة خاصة للأطفال. . وهكذا.

ولكن حينما وصلنا إلى نابولي، اكتشفت أن التخزين مكلف للغاية، وأنه سيكلفني أكثر من تكاليف الرحلة التي كنت أنوي القيام بها عبر أوربا، فسقط في يدي ووقفت لا أدري ماذا أفعل. وحينئذ رآني أحد الحمالين، وبمساعدة قاموس إنجليزي - إيطالي وعن طريق معرفتي باللاتينيةً (كنت آخذ الكلمات اللاتينية وأحذف نهايتها، فكانت تصبح إيطالية في معظم الأحيان)، أفهمته وضعي. فقام بشرحه بدوره لموظف التخزين، وقررا أن يغيِّرا في الوزن وبدلاً من أن تكون تكاليف التخزين مائة دولار في اليوم أصبحت عشرة دولارات فقط، وهو سعر معقول (ومع هذا، فإنه مضروبًا في ١٢٠ يوماً يرتفع مبلغه، ليصبح مبلغًا محترمًا في الستينيات، بل وثروة صغيرة بالنسبة لطالب بعثة وزوجته). وكتبت لشركة أمريكان إكسبريس بما حدث، فكشرت عن أنيابها التعاقدية، وأخبرتني بأنها ليس لديها ما تفعله!

درست بوليصة التأمين طيلة أربعة الشهور التي قضيتها في أوربا (في الرحلة التي أنفقت فيها معظم مدخراتي وتمتعت بمشاهدة متاحف أوربا وآثارها) فاكتشفت أن التأمين يغطيني «من الباب للباب from door to door». وعند عودتي لمصر وجدت أن الثلاجة التي أحضرناها من الولايات المتحدة قد أصيبت بضربة في جانبها. فكتبت لشركة التأمين أطلب تعويضًا، فكتبت لي الشركة قائلة إن تأميني يغطي الـ total loss أي الخسارة الكاملة وليس الـ partial loss أي الخسارة الجزئية، وهو تمييز يصعب على إنسان غير مدرب على اللغة القانونية (مثلي) أن يستوعبه. فاستشطت غضبًا وحسبت ما خسرت سواء من جراء تخزين أمتعتي في نابولي، أم من جراء العطب الذي أصاب الثلاجة، وأبلغت قسم شرطة سابا باشا عن فقدان أحد الأجهزة الكهربائية الأخرى (وكان ثمنه يعادل تمامًا كل ما خسرت). وأرسلت صورة من المحضر لشركة أمريكان إكسبريس. فطلبوا مني ترجمته باللغة الإنجليزية، فرفضت قائلاً إن شركة في حجمهم يمكنها ترجمة المحضر. وبالفعل بعد شهرين أو ثلاثة وصل إليَّ منهم شيك بالمبلغ الذي عوضني عما فقدت من مال سواء بسبب التخزين أم نتيجة لتلف الثلاجة. وهكذا كسبت «حربي الخاصة ضد الرأسمالية العالمية».

ومن القصص الأخرى الطريفة في حربي ضد المؤسسات، حكايتي مع بلدية مدينة فيش كيل Fish Kill وهي مدينة صغيرة أمريكية في ولاية نيويورك. وكثير من هذه المدن تحاول أن تحقق دخلاً بأي شكل تمول به أوجه الإنفاق المختلفة من رواتب الموظفين إلى المكتبة المحلية. وتلجأ هذه المدن أحيانًا للتحايل لتدبير الاعتمادات اللازمة، ومن بين أشكال التحايل أن يوضع رادار لقياس سرعة السيارات في منطقة جبلية منحدرة تقع خارج المدينة ولكنها تتبعها إداريًا. وبما أن التحكم في السرعة في مثل هذه المنطقة مسألة صعبة للغاية. وبما أنهم يضعون الرادار عند قاعدة المنحدر، فإن الكثيرين يجدون أنفسهم مرتكبين لجريمة مخالفة السرعة مع أنها مخالفة استمرت بضع دقائق أو ثوان. ويضطر السائق مرتكب الجريمة إلى دفع الغرامة لمدينة فيش كيل. وهذا ما حدث لي عام ١٩٧٦. فقررت أنا الآخر أن أتحايل، وكتبت لهم خطابًا على الورق الرسمي لوفد الجامعة العربية لهيئة الأمم (حيث كنت أعمل مستشارًا ثقافيًا) أخبرهم فيه بأنني لم أذهب ألبتة لمدينة فيش كيل هذه، فكيف يمكن أن أكون قد ارتكبت مخالفة مرورية فيها؟ وقد كتبت الخطاب بأسلوب إنجليزي راق، وختمته بقولي إنني قد أضطر لإبلاغ حكومتي، وأن هذا قد يسبب أزمة دبلوماسية بين بلدينا (وهذه طبعًا أكاذيب، فأنا لم أكن دبلوماسيًا، كما أنني لا أعتقد أن واقعة مثل هذه يمكن أن تؤدي إلى أزمة بين مصر والولايات المتحدة أو حتى جمهورية لوكسمبورج!). ولكن الخطاب أتى بمفعوله. فمن الواضح أن مجلس مدينة فيش كيل أصيب بالهلع، إذ وصلني خطاب طُبع على ورق خاص يعتذرون فيه لما بدر منهم، ويوضحون مسألة أن المنطقة التي وقعت فيها المخالفة تابعة إداريًا لهم، وأرسلوا لي نموذجًا أوقعه حتى يمكن إسقاط المخالفة على الفور! وقد فعلت بطبيعة الحال، ولم تحدث الأزمة الدبلوماسية التي هددتهم بها.

وحربي الخاصة ضد المؤسسات وضد الرأسمالية العالمية مسألة مستمرة. فعلى سبيل المثال اشتريت بلوفر من الولايات المتحدة، وإذ بي أجد فيه ثقبًا بعد ارتدائه بعدة أيام، فاستمررت في ارتدائه طيلة عمره الافتراضي، وحينما كان يسألني أحد عن الثقب، كنت أشرح لهم نظريتي عن محاولة الثأر من الاحتكارات الرأسمالية. وتتبدى هذه الحرب الضروس في أنني حين أشتري جوارب فإنني أشتري ثلاثة من نفس اللون، ومن هنا إن فقدت «فردة شراب» أو إن اهترأت، فإنه يمكن تعويضها من الجوارب الأخرى. (ويعلم الله أن هذا ليس بخلاً دمنهوريًا، وإنما هو تأكيد كوميدي لفرديتي ومقدرتي على الحرب ضد المؤسسات، كما أنه تعبير عن وعيي البيئي الذي أشرت له من قبل).

وحينما عدت عام ١٩٧٩ من الولايات المتحدة، كان جو التطبيع قد بدأ فى السيطر على مصر. وعرض على الأستاذ هيكل أن أذهب معه إلى إيران لمقابلة آية الله الخومينى، وإجراء حوار معه. وحينما طلبت إذنًا من الجامعة، رفض طلبى، إذ كان مدير الجامعة آنذاك يعرف عن ميولى السياسية التى لم تكن تتفق مع توجهات النظام الحاكم آنذاك. ولكن عندما حان موعد تجديد جواز السفر الخاص بى، فوجئت أنه لا يذكر وظيفتى، وأنه كان بإمكانى السفر دون استئذان من «جهة العمل». وأن هذه كانت فرصة ذهبية ضيعتها، ولا داعى لأن أضيعها مرة أخرى. وقررت استغلال جو الانفتاح عام ١٩٨٢ لحل هذه المشكلة؛ فارتديت بلوفر برقبة وارتديت بيريه ووضعت بايب فى فمى وذهبت مباشرة إلى شباك تجديد الجوازات، وطلبت تجديد الجواز بلغة خليط من العربية والإنجليزية. وحيث إن الجواز كان قد صدر فى نيويورك أخبرت الموظف المسئول أننى مصرى مقيم فى نيويورك، وبلهجة آمرة طلبت منه الإسراع فى تجديد الجواز لأننى لا يوجد عندى متسع من الوقت. فأجاب الموظف قائلا: «أوكى أوكى». ثم جدد الجواز لمدة خمس سنوات تمتعت إبانها بحرية التنقل. (كانت درجة التغريب قد وصلت إلى درجات مخزية فى هذه الفترة، حتى إن مذيعات التليفزيون كن يصطنعن لكنة أجنبية ولغة عربية مكسرة تماماً. وحينما عدنا من الولايات المتحدة، كان أولادنا يتحدثون بطريقة خوجاتى، فأحضرنا لهم مدرسين فى اللغة العربية والدين، فحذرتنا فاطمة، التى كانت تعمل عندنا، من أن «ياسر» سيتحدث مثلنا بعد قليل، مما يعنى أنه سيفقد ميزة أنه خواجة . . . فى عصر الانفتاح!).

ولكن الحظ لم يكن حليفي دائمًا في حربي ضد المؤسسات، إذ إن الاحتكارات كثيرًا ما كانت تطحنني. فعندما استأجرت سيارة قبل عودتي من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩. قرأت إعلانًا مفاده أن إيجار السيارة سيكلفني كذا دولارًا في اليوم. ووجدت المبلغ معقولاً. ولكني حينما ذهبت لتسليم السيارة وجدت فاتورة طويلة عريضة عن بنود لم تطرأ لي على بال، فأديتها صاغرًا. وحينما صُدمت عربتي الفولكس وهي واقفة أمام عيادة الطبيب (الذي كنت في زيارة له مع أحد أبنائي)، لم يأت مندوب شركة التأمين إلا بعد عدة أسابيع، مما كان يعني وقف حالنا تمامًا، فالحياة بدون سيارة في ضواحي أمريكا، مثل الحياة دون حذاء، أو حتى أقدام في القاهرة. وحينما حضر المندوب أخيرًا نظر إلى

سيارتنا باحتقار شديد، وظل يخفض ثمنها إلى أن أصبح ٢٠٠ دولار، ثم اكتشف أنني لصقت وردة بلاستيك على بابها، فخفض الثمن إلى ١٠٠ دولار بحُسبان أن هذه الوردة قد أضرت بطلاء السيارة، وأن إعادة طلائها سيتكلف على الأقل ١٠٠ دولار. وبطبيعة الحال يطرح السؤال نفسه: لو كان ثمن السيارة هو حقًا ١٠٠ دولار، فلم كانت الشركة تتقاضى ٥٠٠ دولار تأمينًا عليها؟ ولكنه حكم القوي على الضعيف، وحكم الشركات الكبرى على الفرد الأعزل، لأن الشكوى كانت تعني رفع قضية، والقضية تعني محاميًا، والمحامي يتقاضى مئات الدولارات. أما الشركة فهي دائمًا عندها طاقم من المحامين، جاهز دائمًا للدفاع عن «مصالحها».

وقد امتدت ظاهرة المؤسسات اللاشخصية إلى عالمنا العربي (فهي جزء من عملية التحديث). وقد أخذت المشكلة شكلاً خاصًا في مصر بالذات، بسبب وجود التراث البيروقراطي الطويل. فعلى سبيل المثال وصل إليَّ مرة خطاب يُطلب مني فيه دفع غرامة قيمتها ٧٥ جنيهًا وإلا تم الحجز عليّ، دون أن تُبيِّن نوعية المخالفة. فأهملت الأمر بعض الوقت ولكني فوجئت بإجراءات الحجز، فذهبت وأخبرت الموظف المختص أنني على أتم استعداد للدفع لو أنني عرفت السبب، فلم يتمكن من معرفة السبب، ومع هذا أصر على الدفع، ففعلت صاغرًا.

ومغامراتي مع شركة مصر للطيران كثيرة. كنت في عمَّان في طريقي من السعودية إلى القاهرة، وكانت هذه الطائرة تنتظر الطائرة المصرية من بغداد لتحمل ركابها المصريين. ولكن يبدو أن عدد المسافرين كان صغيرًا، فجاء مدير المحطة، وكان فرعونًا صغيرًا، وقال إن الطائرة لن تحضر من القاهرة وإن علينا الانتظار للغد. وأشار بطرف أصابعه إلى كراسي المطار وقال يمكنكم النوم عليها. فذهبت له وقلت: إن هناك قوانين عالمية تنظم هذه العملية، وإن عليه أن يحجز لنا في أحد الفنادق إن كان يريد أن ننتظر طائرة الصباح. فقال إن ثمن التذكرة لا يغطي ثمن الفندق، فأخبرته أن هذه هي مشكلته وليست مشكلتي. وحينما رفض أن يسلك حسبما يفرضه القانون، طلبت من كل المسافرين أن يوقعوا على عريضة شكوى وأن يكتب كل شخص رقم جواز سفره إلى جوار توقيعه. وأخبرته أنه إن لم يحجز لنا في الفندق فسأشكوه لهيئة الطيران العالمية المختصة. وبقدرة قادر تحول الفرعون الصغير إلى «مهرج» مذعور وجلس يسترضيني، وأمر للمسافرين بعشاء مجاني، ثم اتصل بالقاهرة فأرسلوا الطائرة!

ومرة أخرى، كنت أيضًا في عمَّان وقررت شركة مصر للطيران أن ترسل طائرة صغيرة بدلاً من الإير باص airbus مما كان يعني أن نصف الركاب سيبقون في عمان لليوم التالي على الرغم من أنهم حجزوا تذاكر على شركة مصر للطيران. وكان لابد أن أقضي الليلة مع ابني. وتحركت بسرعة وذهبت إلى الدرجة الأولى وحجزت تذكرة. وحين وصلت إلى القاهرة، أرسلت شكوى لمدير الشركة أخبره فيها أن القانون المنظم لحركة الطيران يرى أنه إذا كان هناك مكان في الدرجة الأولى، فلابد أن يعطى لراكب الدرجة الثانية إن لم توفر له الشركة مقعداً ؛ وبناءً عليه لابد أن أستعيد ما دفعت من نقود. وقد كان. ولاحظت أن موظفي الشركة كانوا فرحين بهذا التصرف، وأخبرني أحدهم: «لو فعل الجميع ذلك، لما ارتكبت شركة مصر للطيران مثل هذه الحماقات».

وأخيراً كادت المؤسسة تطحنني في بعض المواجهات معها. كنت في السعودية أريد تجديد رخصة القيادة. وحين ذهبت لأفعل ذلك، وجدت هناك المئات أمام شباك التجديد، لا يقفون في طابور. فعرفت أنني سأضطر للتغيب عن المحاضرات عدة مرات إن أردت تجديد الرخصة، مما يعني أنني أختار بين شرين (وليس بين الخير والشر): إما أن أتغيَّب عن المحاضرات وإما أن أغيِّر الرخصة بنفسي. وأخذت ما تصورت أنه أهون الشرين، فذهبت إلى المنزل وغيَّرت تاريخ الرخصة بنفسي، وصورتها، لأن التغيير لا يتضح في الصورة. وحينما انتهى تاريخ هذه الرخصة، حاولت مرة أخرى تجديدها بشكل رسمي، دون جدوى؛ فجددتها لنفسي كما فعلت أول مرة بأن وضعتها في الماء هذه المرة ومسحت التاريخ بيدي. وتصادف أنني ارتكبت مخالفة مرورية بسيطة فطلب مني الضابط الرخصة، فأعطيته إياها. فلاحظ على الفور أن هناك تلاعبًا ما. فطلب مني أن أركب معه سيارته، تمهيداً لترحيلي إلى السجن بتهمة التزييف (وهي تهمة خطيرة). وبدأت في السيارة عملية «المساومة»، فأخبرته أن التاريخ المطموس غير معروف، ومن هنا لا نعرف هل الرخصة نافذة المفعول أم انتهت مدة صلاحيتها. ثم أخبرته أنني أستاذ جامعي وأن القبض عليّ دون سبب واضح ليس أمراً هينًا. ومما ساعد على دعم موقفي، أن أحد المقبوض عليهم كان من أحد قرائي (وكنت أكتب آنذاك في جريدة الرياض) وتناقشنا - في سيارة الشرطة - في ترجمة معروف الدواليبي لأعمال دوستويفسكي. وكان الضابط يفرج عن المتهمين الذين يعترفون بجرمهم (لأنه، انطلاقًا من قيمه التقليدية، كان يبحث عن الصدق لا النظام). وأفرج عن كل المعتقلين إلا إياي. وفجأة تذكرت أن عندي

صورة من الرخصة في منزلي، فأخبرته أن الصورة ستبين التاريخ الحقيقي لرخصتي. وبعد شد وجذب وافق على أن يصحبني إلى منزلي (بسيارة الشرطة) ليرى صورة الرخصة (التي لم يكن يعرف أنها صورة لرخصة مزيفة). وكانت هذه مخاطرة حقيقية، فالعثور على مثل هذه الورقة بين أوراقي مسألة شبه مستحيلة. ولكنني فوضت أمري إلى الله، إذ كانت هذه هي الفرصة الوحيدة أمامي. وحينما ذهبت إلى المنزل، كان ابني ياسر يمتلك قنفذًا اسمه شوكت كان جالسًا تحت المائدة على صورة الرخصة! فأخذتها وأعطيتها للضابط، فوجد أن صلاحيتها انتهت منذ أسبوع فقط، فأبلغ قسم الشرطة باللاسلكي أنه اطلع على صورة الرخصة، وأن كل شيء على ما يرام. وأوصاني بتغيير الرخصة، فسارعت بذلك، فلم أكن أريد المخاطرة مرة أخرى.

ومن المواجهات الأخرى الطريفة التي لم تنته نهاية مأساوية أو ملهاوية، هي قصتي مع تجارة الذهب. فحين كنت في السعودية، ادخرت مبلغًا صغيرًا أودعته في البنك، وبدأ سعر الدولار ينخفض، وفي خلال عامين أو ثلاثة فَقَدتُ رُبع المبلغ (بخلاف التضخم). وشكوت لأحد أصدقائي من العاملين في البنك، فنصحني بأن أحوِّل نقودي إلى ذهب أو إلى معدن ثمين آخر (فضة-بلاتين) ثم أبيع الذهب حينما يرتفع سعره. ولاحظت أن وجوه أصدقائي كانت تتحوَّل إلى شيء أقرب إلى المعدن حينما يتحدثون عن الاتجار فيه. وبدأت أهتم بالموضوع من ناحية شخصية واجتماعية. وفتحت حسابين: حسابٌ نقدي وحساب معدني، وعلى المرء أن يُحرِّك أمواله من الحساب النقدي إلى الحساب المعدني والعكس، حسب قراءته لأسعار المعادن، وبذلك يتحقق بعض الأرباح. وقد كان، حوَّلت أموالي إلى ذهب. وبدأت أدرس المسألة بطريقة «علمية». فأخذت أقرأ عن مناجم الذهب في جنوب إفريقيا، وقرار الاتحاد السوفيتي بخصوص مخزون الذهب عندها (وهو كبير للغاية) وأسعار الذهب. فعرفت، على سبيل المثال، أن أسعار الذهب سترتفع إن قام العمال في مناجم جنوب إفريقيا بإضراب، وأنها ستنخفض إن باع الاتحاد السوفيتي بعض ما عنده من ذهب. وبدأت أتصرف في ضوء معرفتي «العلمية» هذه. ولكن ما حدث كان هو العكس تمامًا، إذ أضرب العمال في مناجم الذهب، فانخفض سعره على عكس ما هو متوقع. فعرفت أن ثمن الذهب مسألة تعسفية يقررها كبار التجار وبعض الدول حسب احتياجاتهم، وليس حسب آليات السوق، كما كنت أتصور. وهنا طوَّرت نظرية اللص الكبير واللص الصغير. وأن اللص الكبير هو الذي يقرر السعر وهو الذي

يحصد الأرباح الحقيقية، أما اللص الصغير (مثلي) فيمكنه أن يقامر ويربح هنا وهناك، ولكنه لن يحقق أرباحاً كبيرة. فقنعت بهذا الدور، وعمقت من الدراسة والقراءة، وكانت النتيجة هي المزيد من الخسائر. ولم ينقذني من هذه الحمى الذهبية إلا يوم الاثنين الأسود، حين انهارت أسعار الأسهم والسندات في الولايات المتحدة. إذ ارتفع سعر الذهب، فاتصل بي أحد أصدقائي في البنك ونصحني أن أبيع ما عندي من الذهب، وأنسحب بالحد الأدنى من الجروح. ففعلت وانتهت مغامرتي في عالم تجارة الذهب.

الوعي بالموت والمرض

كان للموت له مهابته ووقاره في دمنهور التي نشأت فيها. فالموت، في المجتمعات التقليدية، شأنه شأن الحياة، أمر مهم وخطير لا يتحمل المساومة أو الهزل. وكان الناس يقبلونه كأمر طبيعي من أمور الحياة. حينما كانت جنازة تمر فإن الجميع كان يتوقف عن البيع والشراء ويتسابق الناس لحمل النعش والقيام بواجب العزاء، وإن مررنا على القبور كان علينا أن نقول: «السلام عليكم دارَ قوم مؤمنين، أنتم السابقون ونحن إن شاء الله بكم لاحقون». وكانت زيارة المقابر جزءاً من حياة الناس اليومية، يزورون في المناسبات والأعياد من مات من أهلهم وأقاربهم، تمامًا مثلما نزور نحن الأحياء. وكانت الطريقة الحُصَافية، ومقرها الأساسي دمنهور، تهتم بالدفن والمقابر. كان الناس يُعدُّون أنفسهم للموت، تمامًا مثل إعداد أنفسهم للحياة، فالموت لم يكن نهاية وإنما كان بداية لحياة جديدة. (ويبدو أن الموت في مجتمعنا قد تم استيعابه أخيراً في نفس النمط الصراعي الذي تم استيعاب الأفراح فيه. ففي صفحة الوفيات توجد تعازي الأثرياء في مربعات كبيرة، أما تعازي الناس العاديين فتوجد في الأعمدة التقليدية، كما قيل لي إن الفيديو قد دخل الجنازات أيضًا، إذ يتم تصويرها بعناية فائقة !).

كانت جدتي نازلي - رحمها الله - تُعدُّ نفسها، في السنوات الأخيرة من حياتها، لمنزل العودة، فبدأت في توزيع ما تبقى لها من أشياء الدنيا. كنت أزورها مرة كل أسبوع بناءً على أوامر والدتي (كان واجبًا عليّ تأديته، فلم يكن هناك من هم في مثل سني لألعب معهم). أعطتني مرة عصا جدي الأبنوسية الجميلة ومصحفًا صغيراً، إذ يبدو أنها كانت قد قررت التخلص من متاع الدنيا. ومرة لمحت في دولابها الخشبي المتهالك قطعتين من

القماش، واحدة بيضاء والأخرى خضراء. واسترعت القطعة الخضراء انتباهي، فسألتها عنها فلم تجب. وحينما عُدت إلى المنزل سألت والدتي عن كنه هذا الشيء الجميل الأخضر قالت (وكانت أمي طيبة صارمة مثل أمها): «هذا هو كفنها، إذ لا يبقى للإنسان عند موته إلا ثوبان: الثوب الذي دثره الله به (أي جلده)، والثوب الآخر هو كفنه». (فاجأني صديقي الأستاذ ديفيد كارول David Carrol، وهو أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة لانكستر، والذي تجاوز الخامسة والستين بسؤالي: «هل بدأت في توزيع أشيائك؛ أم أنك تظن أن الوقت لم يحن بعد؟» ثم أخبرني أنه قد بدأ في الإعداد لرحلة العودة).

كانت قصص أمي عن آل المسيري - كما أسلفت - لا تنتهي. قصص تنم على الإعجاب والرهبة. مع هذا، ظل انتماؤها لآل حلبي انتماءً أحاديًا لا يتزعزع. ولذا كانت آخر رغباتها ألا تُدفن إلا في مدافن أهلها. فطقوس الموت بالنسبة للإنسان في المجتمعات التقليدية أمر لا يمكن التهاون فيه أو المساومة بشأنه. ظلت هذه الأمور عالقة في ذهني حين درست مسرحية أنتيجون لسوفوكليس، فانتماء هذه البطلة المأساوية كان لأسرتها، ولأسرتها وحسب، وهو انتماء مطلق يجبُّ حتى الانتماء للمدينة/ الدولة اليونانية. ولذا أصرت أنتيجون على دفن أخويها، اللذين خانا المدينة، برغم تحذير الحاكم كريون لها. وفي نهاية المسرحية، تواجه أنتيجون عقوبة الموت بكل شجاعة، فقد أدَّت واجبها تجاه أسرتها!

ويبدو أنني لم أكن مستوعبًا تمامًا للمرض أو للموت على الرغم من إحساسي الشديد بالزمن، فقد ظلا بعيدين عني طيلة حياتي. ولم أحضر سوى جنازة أو اثنتين طيلة حياتي، كما لم أذهب لتعزية أحد تقريبًا ونادرًا ما ذهبت لأعود أحد أصدقائي في مرضه، فكنت أكتفي بالمكالمات التليفونية أو بإرسال البرقيات. (كنت أقول ساخرًا لزوجتي: إنني حينما يتوفاني الله لن يحضر أحد جنازتي، وإن كانت ستتلقى سيلاً عرمرمًا من البرقيات).

ولابد أن انشغالي الشديد **بالموسوعة** قد شجع هذا الاتجاه فيّ، وجعلني قادرًا على تسويغه لنفسي. فكنت أخبر نفسي بأن أصدقائي سيفهمون ماذا أفعل. ولكن يبدو، والحق يُقال، أن المسألة كانت أعمق من انشغالي **بالموسوعة**، إذ كان هناك داخلي اتجاه نفسي نحو التأمل والاحتفاظ بمسافة بيني وبين الأحداث (ذلك الاتجاه الذي سأتناوله فيما بعد)، وهذا الاتجاه النفسي هو ما جعلني أسلك هذا السلوك. حينما توفي والدي، كنت

في الولايات المتحدة، ولم يمكنني أن أذرف عليه الدمع. فسألت أستاذي عن سر هذا، فأخبرني بأن المسافة الجغرافية بين مصر والولايات المتحدة ضخمة وأن لهذا دخلاً كبيراً. فذهبت إلى نيويورك وحضرت مسرحية برخت الاستثناء والقاعدة كطقس جنائزي لوالدي، ولكني لم أبكه إلا بعد زيارتي لقبره في دمنهور. أما والدتي، فقد ماتت وهي في الخامسة والسبعين، وكانت علاقتي بها قوية (وهذا ما اكتشفته بعد موتها؛ ففي حياتها كنت أظن أن رقعة الاختلاف بيني وبينها كبيرة، ولكني أدرك الآن مدى تأثري بها). وذهبنا لتشييع جنازتها في دمنهور، وظللت صامتًا (مما أثار دهشة من حولي)، ولكني انفجرت باكيًا عند قبرها ثم لزمني الصمت وغصت في التأمل. (يبدو أن مقدرتي على التجريد هذه كانت وراء الملاحظة الغبية التي تقدمت بها لصديق لي في مثل سني ذهبت أعزيه في وفاة والدته، إذ أخبرته بأنه من الناحية الإحصائية يمكن إثبات أن أمهاتنا قد بلغن السن التي يتوقع فيها الإنسان موتهن. فنظر إليَّ بدهشة، فاعتذرت وقلت: «البقية في حياتك»).

كنت مرة في بوسطن ورأيت لوحة جميلة رسمها فنان صيني لشجرتين من نبات البامبو (البوص) تعلو كلاً منهما زهرة ملونة جميلة. وقال الفنان في شرحه للوحة: إن هذا النوع من البامبو يظل ينمو لمدة تسعة وثلاثين عامًا ثم يزهر زهرته في العام الأربعين ويموت بعدها. فسحرت بهذه الفكرة، وغرقت في التأمل فيها، وقررت أن أسافر إلى الصين لمشاهدة حقول البامبو هذه حينما تزهر. وحينما كنت أدرِّس عام ١٩٨٧ في السعودية، قرأت مقالاً في مجلة تايم عن أن نبات البامبو قد أزهر في ذلك العام، وكنت أقترب من الخمسين. وشعَرت بأنه لن يقدَّر لي أن أراه. فكتبت «قصيدة» نثرية عن هذا الموضوع قلت فيها: «وكنت أجلس في شرفتي/ أنظر إلى النجوم والرمال،/ أعُدُّ الأيام والدراهم/ وأتحسس شعرك الخيالي./ وكنت أجلس/ أتأمل في اللحظة العابرة،/ وفي السكون الساكن،/ في النار والنور،/ في لحظة النمو والفناء،/ أعُدُّ الأيام والدراهم./ وها أنت ذي يا زهرتي،/ تورقين وتنثرين ألوانك،/ وتذوبين في الفضاء الأبيض الرهيب،/ وأنا/ يا زهرتي بعدك/ أحُث الخُطى».

كانت لحظة شعَرت فيها بالموت يحيط بي، إذ كانت الزهرة تذكرة لي بالزمن والموت، ولكنه كان شعوراً جماليًا؛ فقد كانت هناك مسافة بيني وبينه. (اكتشفت فيما بعد أن أحزاني لم يكنْ لها أساس، فحقول هذا النوع من البامبو لا توجد في مكان واحد فقط،

بل توجد في مناطق متفرقة، وبالتالي تُزهر في مواعيد مختلفة، وأنني إن مد الله في عمري ووهبني بضعة دراهم سأحمل عصا الترحال وأذهب لمشاهدتها).

وثمة لحظة أخرى شعَرت فيها بالموت (إحساسًا جماليًا) وذلك حين كنت أقود سيارتي بالقرب من باب الحديد وكنا نقف في الصفوف الجنائزية التي تسم حركة المرور في القاهرة. وكان يقف إلى جواري عربة يجرها حصان، كان يقف شامخًا ونبيلاً برغم أن كاهله كان مثقلاً بالسرج، وأن سوط السائق كان ينزل عليه من آونة لأخرى يذكِّره بمن السيد ومن المسود. وفجأة تخلص الحصان من السرج ومن العربة ومن السوط، وأخذ يجري بأقصى سرعة بين السيارات، وظل يجري ويجري حتى تحول في ذهني إلى شكل من أشكال الحرية المطلقة. واستمر في عدوه البطولي حتى ارتطم بسور حديدي، فخر صريعًا لتوه.

كما كنت أفكر في الموت نظريًا كثيرًا، وأؤكد علاقته بالحياة والنمو والتاريخ والزمن. ففي رسالتي للدكتوراه، أفردت فصلاً كاملاً عن الموت وموقف الشاعرين وردزورث ويتمان، وكيف أن الأول يدرك أن نمو الإنسان وتطوره ثم موته هو جوهر إنسانيته، وأن النضج الإنساني يعني قبول هذه الحدود. أما ويتمان شاعر العلم وأمريكا والجسد، فلم يكن يرى هذه الحدود، وكان يؤمن بدلاً من ذلك بشكل من أشكال تناسخ الأرواح (لا يختلف كثيرًا عن إيمان نيتشه بالعود الأبدي) الذي يلغي الموت والحدود. وقد ربطت بين كل هذا وموقف الشاعرين من المعايير الجمالية. كما كنت أتأمل في موقف الأمريكيين من الموت، ورفضهم الشديد له وخوفهم العميق منه، وكنت أجد في هذا علامة على عدم النضج، بل ورفضًا عَميقًا للحياة الإنسانية.

كانت هذه هي علاقتي بالموت وبالمرض، إذ تحولا إلى موضوع فلسفي مجرد، أضعهما داخل إطار، وأخلق مسافة بيني وبينهما، وأتأمل فيهما وأغرق في التأمل، دون إحساس شخصي وجودي مباشر. ثم حدث في حياتي ما زلزلني. بدأت كتابة الموسوعة وأنا في الثلاثينيات من عمري، وكنت أعمل فيها ليل نهار. أبدأ أحيانًا في السادسة صباحًا ولا أنتهي إلا في الثانية عشرة مساءً. وعلى الرغم من تقدمي في السن، فإن حصتي من النشاط والصحة كانت آخذة في الازدياد بحيث كنت أكثر نشاطًا في الثامنة والخمسين مني في الخامسة والثلاثين. كما أن الله عافاني من أي مرض طوال هذه المدة

(باستثناء نوبات المرض الخفيفة المعتادة التي تدوم عدة أيام ولا تعطل عن العمل، وعملية جراحية صغيرة دامت عدة أيام). ولذا حينما كان أحد يحدثني عن التقدم في السن كنت لا أفهم ماذا يقول.

ولكن يوم أن انتهيت من **الموسوعة**، عرفت نبأ حزينًا للغاية (موت زوج ابنتي). وقد لاحظت في ذلك اليوم أنني بدأت أفقد المقدرة على النطق أحيانًا. وكنت أظن أنه عيب في فكي. وظللت متماسكًا مدة شهرين تقريبًا، ثم بدأت أشعر بدوار كلما فكرت أو مارست أي أحاسيس، وقد سقطت مرتين أو ثلاثًا على الأرض. ويبدو أن مرضي كان في معظمه نفسيًا، نتيجةً للإرهاق الذي أصابني من جراء العمل المتواصل في **الموسوعة** ومن جراء الخبر الذي وصل إليّ وأنا مُنهك القوى تمامًا بعد الانتهاء منها. فكان جهازي العصبي يتصرف بإرادته مستقلاً عني، إذ قرر أن يستجيب وبحدة لأي شيء، ولكل شيء حسبما يعنّ له، دون تدخل واعٍ مني. لقد وضعت جهازي العصبي داخل ثلاجة مدة ربع قرن، كنت أتباهى في أثنائها بأنني أنظر إلى وقائع الحاضر نظرة مؤرخ. (وأنني يمكنني أن أراقب العمال يغيرون رخام منزلي وأكتب في الوقت ذاته عن الفيلسوف الألماني عمانويل كانت Emmanuel Kant، وقد حدث هذا بالفعل). كما أنني كنت عبر كتابة **الموسوعة** أعامل نفسي، خاصة في مسألة الوقت، بيد من حديد. كنت حينما أجلس في الأوبرا للاستماع للموسيقى أو مشاهدة أي عرض، لا أكف عن التفكير في الموسوعة، ولا أكف عن الكتابة في أي ورقة تقابلني. وحينما كان أحد أصدقائي يزورني، أو كنت أروِّح عن نفسي، كنت أتصنع الابتسام والمشاركة في الحديث، وأنا هناك في عالم **الموسوعة**، أشعر بالذنب الشديد لضياع وقتي. وحينما كان حفيدي نديم يأتي من الولايات المتحدة، حيث كان أبواه يدرسان، كنت أخفي أوراقي تحت الأريكة وأبتسم في وجهه، وأتظاهر بأنني ألعب معه إلى أن تنادي عليه جدته، فأخرج الأوراق بسرعة وأستأنف الكتابة. بل كنت قبل أن أخلد للنوم أضع إشكالية ما في عقلي، ثم أنام على أن يستمر عقلي في التفكير، حتى إذا استيقظت في الصباح ألفيت بعض ملامح الحل قد تبلورت. بل إنني كنت حينما أغمض عيني أرى بقعة واسعة من النور.

رفض جهازي العصبي كل هذا، وتمرد عليه وعليّ. فكنت حين أود عبور شارع ما على سبيل المثال، يخاف جهازي العصبي أحيانًا من تلقاء نفسه، برغم معرفتي الواعية بأن العبور لن يسبب لي شيئًا. فكنت أضحك من توقفي، لكن قدميّ كانتا لا تتحركان. ومرة

قبّلني طفل صغير، فتأثر جهازي العصبي كثيراً وأُصبت بدوار شديد كدت أسقط على أثره. ومرة أخرى رأيت خادمة صغيرة تحمل أثقالاً، فحزنت من أجلها، وأصبت بما يشبه الشلل، واستندت إلى السيارات الواقفة في الشارع إلى أن بلغت المنزل، وهكذا. وقد ذهبت إلى عشرات الأطباء، وقمت بكثير من الفحوصات، فلم تكشف الفحوصات عن شيء محدد، ولم يجد الأطباء شيئًا (كان الدكتور مجد زكريا يعالجني، وكما هو معتاد في مصر بدأ الناس يقولون لي لابد من السفر للخارج. وقد كان، فسافرت إلى سويسرا، حيث عُرضت على ثلاثة متخصصين، ذهبوا جميعهم إلى أن ما قاله د. مجد هو أقصى ما يمكن أن يوصوا به!). وكنت على وشك أن تُجرى لي بعض الفحوصات (رنين مغناطيسي) على مخي والفقرات الرقبية، فأخبرتهم بأن يفحصوا بقية العمود الفقري، فاكتشفوا أن الفقرتين الرابعة والخامسة الصدريتين في عمودي الفقري قد انهارتا منذ مدة طويلة (ربما في أثناء كتابتي الموسوعة) وأنهما بدأتا تتشكلان مرة أخرى. وقد أخبرني أحد الأطباء بأنهما تساقطتا بطريقة آمنة لأنهما لو كانتا تساقطتا بطريقة أخرى لأصبت بالشلل منذ عدة أعوام. واقترح أحد الأطباء أنهما تساقطتا على أنفسهما حينما سقطت من على ظهر حصان، فأخبرته أنني لم أمتط صهوة جواد قط كي أسقط من فوقه.

وقد حضر لزيارتي صديقي الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، المهندس المعماري، فأخبرته بأنني لا يمكنني أن أتحدث واقفًا، فضحك وقال: إذن فلتتحدث وأنت جالس. ونصحني بالرضا بحُسبانه مدخلاً للشفاء. وبالفعل، قبلت حالتي وبدأت رحلة الشفاء والعودة منذ تلك اللحظة، فخلدت إلى الراحة التامة لأول مرة في حياتي تقريبًا، وقضيت إجازة شهرين أمام البحر، امتنعت خلالها قدر طاقتي عن التفكير حتى استرددت جزءًا كبيرًا من عافيتي (كنت أعمل مدة أربع ساعات في الصباح وحسب). وأشير لهذه الفترة من حياتي بالزلزال أو الكابوس لأنها جاءت مفاجئة وكانت بالفعل كالكابوس، وذقت طعم المرض والموت لا كمقولات مجردة وإنما كتجربة عشتها بنفسي، واستوعبتها بشكل وجودي.

ويبدو أن الله سبحانه وتعالى بعد أن ترسّخ فيّ الإحساس بالموت، أراد أن يرسخ فيّ أيضًا الإحساس بالمرض. فهذه المرة كان مرضًا ليس له أي أبعاد نفسية. فبعد أن شُفيت تمامًا من الدوار الذي كان يصيبني، شعرت بألم خفيف في ظهري وأنا في رحلة إلى بيروت ودمشق، وحينما عدت إلى القاهرة ترددت على مستشفى فلسطين لأمور طبية، بما

في ذلك العلاج الطبيعي لظهري. وتدهورت الأمور فجأة (خلال يومين) أصبحت بعدها عاجزًا تمامًا عن الحركة، وكنت أحمل من مكان لآخر. وقد أخبرني أحد الأطباء بأن داخل كل واحد منا قنبلة زمنية تنفجر حين يأتي أوانها، ويبدو أن قنبلتي الزمنية المرضية انفجرت في ذلك اليوم. وقد تبين فيما بعد وجود ورم نتيجة مرض يسمى ميلوما Solitary Myeloma (ميلوما أحادية). وقد خدعني هذا الاسم بعض الوقت بسبب رقته المفرطة. وقد أخفى الطبيب حقيقة المرض عني، لأنه كما علمت، فيما بعد، مرض خطير، فهو شكل من أشكال السرطان الذي يصيب الخلايا الجذعية فى النخاع العظمي (وليس الشوكي) وهو سرطان يأكل العظام والأنسجة المحيطة، وله آثار جانبية مثل أي ورم آخر كالضغط على النخاع الشوكي. وهو الذي قام بتهشيم الفقرتين الصدريتين اللتين أشرت إليهما من قبل، وبقي هناك سنوات طويلة ولم يهشم غيرهما (كرم الله ولطفه). ثم مع نمو الأغشية وصل إلى العصب وبدأ يضغط عليه إلى أن توقف نصفي السفلي تمامًا. (يبدو أن أمراضي دائمًا ذات طابع راديكالي: حينما كنت في الولايات المتحدة استيقظت في الصباح لأمارس نشاطاتي المعتادة، وبعد ساعتين كنت في طريقي لغرفة العمليات لإجراء عملية زائدة، وكان الأمر عاجلاً حتى إنهم اضطروا لقص ملابسي بالمقص). لكل هذا تقرر إجراء عملية جراحية في الفقرة الخامسة لاستئصال الورم (تسمى لامينكتومي Lamenctomy). وقد أجرى العملية د. علاء فخر، وهو طبيب متواضع واثق بنفسه دون خيلاء العلم: يتعامل مع المعلوم، ولكنه يدرك أن هناك مجهولاً. (من الطريف أنني في عمليات سابقة حينما كنت أقع تحت تأثير المخدر، كنت أتحدث بالفصحى، وحينما يزول أثره أتحدث بالعامية، وهذا إلى حدٍّ كبير عكس المألوف، فمن المفروض أن الفصحى جزء من وعينا وأن العامية هي اللغة الأكثر تلقائية وكمونًا في سليقتنا).

ومن الأشياء الطريفة الأخرى أنه بعد إجراء العملية كنت أحلم كل ليلة نفس الحلم، وكان حلماً غريباً للغاية، لأنه لم يكن يحدث فيه أي شيء سوى القيام بأعمال يومية روتينية. أسير وأفتح الباب وأعود وأفتح الباب وهكذا. ويستمر الحلم ساعات وأستيقظ مرهقاً. ولم يكن هناك أي معنى للحلم اللهم إلا الرغبة في العودة للحياة العادية. ولكن لا شك أن المحللين النفسيين قد يجدون معانى أخرى، «أكثر عمقًا» وإظلامًا من المعنى الذي اقترحه. واستمر الحلم عدة شهور إلى أن شفاني الله منه.

ولم تكن هذه هي نهاية المرض. فبعد تشخيص المرض بوصفه ميلوما أحادية، أجرت

لى الدكتورة ميرفت النجار جلسات علاج إشعاعى (radio therapy)، وبدأ أحد أهم أطباء الأورام السرطانية فى مصر فى علاجى، فقرر إعطائى علاجا كيميائيا بالفم. وبعد عدة شهور وجدته يخبرنى دون أن يرفع عينيه من على الورقة التى كان يكتب فيها أننى مصاب بـ Multiple myeloma (ميلوما متعددة) الأمر الذى يتطلب علاجا كيمائيا بالحقن (أى علاجا أقوى مما كان متبعا)، وأنه علىّ أن أذهب إلى مستشفى كذا إما فى يوم الأربعاء المقبل أو الذى يليه، حيث سأمكث لمدة أربعة أيام. ثم قال بطريقة عابرة للغاية إن ما تبقى لى من الحياة لا يزيد عن أربعة أعوام. فسألته على أى أساس قرر أن الميلوما التى أصبت بها ليست من النوع الأحادى، وإنما من النوع المتعدد؛ فقال بناء على نتيجة آخر فحص للدم الذى بين أن نسبة الـ total protein قد زادت من٥ ,١ إلى ٥ ,٣. لم أقتنع بما قاله الطبيب، وكما أخبرت أصدقائى كذبت نبأ وفاتى وأعلنت أنه مبالغ فيه بعض الشيء (مقتبسا إحدى نكت مارك توين الشهيرة). واتصلت بالدكتور علاء فخر الذى نصحنى بإجراء فحص دم فى معمل آخر، وحين فعلت ظهر أن الـ total protein قد زاد بنسبة أقل فهو ٥ ,٢ فقط. اتصلت بالدكتور المهم وأخبرته بنتيجة الفحص الجديد، ففوجئت به يصيح فى وجهى ويقول: «من الذى أخبرك أن تقوم بفحص ثان؟!»، فلزمت الصمت وانتهت المكالمة، وقررت بطبيعة الحال ألا أتعامل معه بعد ذلك.

وفى هذه الآونة ظهرت دكتورة تقوى بدر فى حياتى، وبدأت دورات العلاج الطبيعى التى كان لها فعل السحر، وفى يديها البركة (بشهادة كل أفراد عائلتى الذين استفادوا من علاجها). لكن الأهم من هذا أنها بدأت تثقف نفسها فى مرض الميلوما، وبدأت تمدنى بالمعلومات، وأخبرتنى أن على أن أفعل كذا وكذا. وفوجئت بأنني حين ذهبت إلى الولايات المتحدة وجدت أن ما نصحتنى به هذه الدكتورة الشابة غير المتخصصة في الميلوما هو ذاته الذى نصحنى به الأطباء هناك. وكان من ضمن ما أخبرتنى به أن أنجع وسائل مقاومة هذا المرض هو عملية زرع النخاع. وإبان هذا الوقت بدأت أنا نفسى أقرأ عن الميلوما وعن السرطان بشكل عام، فوجدت أن المنهج الذى يتبنونه الآن فى العالم الغربى هو التعايش مع السرطان وليس القضاء عليه. وحينما تغير المنهج، زاد عدد الأدوية الجديدة بشكل ملحوظ. كما فهمت مما قرأت أنه من المستحسن تأجيل أخذ الأدوية القوية أو إجراء عملية زرع النخاع والتى تسمى بالإنجليزية autologuous bone marrow transplant وهى فى الواقع ليست عملية، بل تسمى «إجراء» procedure ، إذ يقومون

بأخذ الخلايا الأم أو الخلايا الجذعية stem cells من المريض نفسه ثم ينظفونها من الخلايا السرطانية، وبعد ذلك يقومون بإعطاء المريض علاجًا كيميائيا قويا يقتل كل خلاياه (مما يضعف جهازه المناعى تمامًا)، ولذا يعزل المريض في أثناء هذا الإجراء فى مكان معقم من الميكروبات - ولكن يستثنى من هذا الإجراء زوجة المريض - ولا يدخل له الأطباء أو الزوار إلا وقد وضعوا كمامات حول وجوههم ويرتدون القفازات الطبية. وبعد العلاج الكيميائى القوى يقومون بحقن المريض بخلاياه الجذعية ويبدءون فى إجراءات التحليل ليرصدوا ما إذا كانت الخلايا قد زرعت أم لا، وبعد ذلك يعود المريض للحياة الطبيعية.

والعملية بسيطة للغاية، فحين حان يوم العملية جاءت كبيرة الممرضات ومعها الخلايا الجذعية ووضعت الخرطوم فى الأنبوب الذى وضع فى عروقى. وبعد مرور عشر دقائق، رأيتها واقفة، فقلت لها لم لا تجلسين، فأخبرتنى أن الإجراء انتهى. ولكن برغم بساطة العملية فهى مكلفة للغاية، بسبب التمريض والعزل. وقد تقدمت بطلب للحكومة المصرية كى أعالج على نفقتها، ويبدو أن طلبى قد رفض أو أهمل أو ضاع (بعد إجراء العملية، أى بعد عام من تقديمى الطلب، أخبر أحد كبار المسئولين أحد أصدقائى أن طلبى لا يزال قيد البحث!). ولم ينقذنى من هذا الموقف سوى أحد أصدقائى السعوديين الأستاذ حمد عبدالعزيز العيسى الذى كتب مقالا فى إحدى الصحف السعودية عن وضعى الصحى (والمالى)، ففوجئت بمكتب سمو الأمير عبد العزيز بن فهد يتصل بى ويعرض على أنه سيتكفل بنفقات علاجى فى مركز أندرسون MD Anderson، وهو أهم مراكز السرطان فى العالم (ويفوق فى سمعته الآن مركز جوستاف روسى فى باريس).
وقد كان كرم سمو الأمير بالغًا لدرجة لا يمكن تصورها، مما جعل فترة العلاج تجربة يمكن أن أتحدث عنها بشىء من السعادة، خاصة وأن المكتب الصحى فى الولايات المتحدة التابع لمكتب سمو الأمير، والذى يديره الدكتور السكيت، لم يكن يتأخر لحظة واحدة حين أطلب شيئًا. وقد عينوا لى مساعداً هو الصديق عبد الكريم بوتين ليساعدنا فى التنقل من مكان لآخر، ولكننى اكتشفت أن عنده كفاءات كثيرة، فتحول إلى مساعد شامل يأخذنا من مكان لآخر، ويعلمنى الكومبيوتر، ويبحث لى عن المقالات على النت ويتناقش معى فى بعض ظواهر المجتمع الأمريكى.

ولكن قبل أن أبدأ العلاج فى مركز أندرسون، ذهبت لإجراء بعض الفحوص فى جامعة راش Rush وقابلت هناك طبيبة شابة، كانت متحمسة للغاية، وتعرف الكثير عن

الميلوما. وبعد أن أجريت بعض الفحوص أخبرتنى بضرورة إجراء عملية زرع النخاع فى أسرع وقت، ولكننى عرفت أنه من الأفضل تأجيل استخدام المدفعية العلاجية الثقيلة (سواء كان نوعاً جديداً من الأدوية أم إجراء العملية) وذلك لكسب الوقت، فقد استشرت صديقى الدكتور إياد الكاتب، وهو طبيب أمريكى من أصل عراقى متخصص فى سرطان الدم (ومدير لأحد مراكز السرطان فى الولايات المتحدة)، كما استشرت عدة أطباء فى فرنسا وألمانيا ومصر فنصحوا كلهم بالتأجيل، وقد فعلت. وأوصوا بأن أقوم برصد المرض، لأنه يمكن أن يظل خاماً بعض الوقت. ولكن إذا زادت الخلايا السرطانية عن حد معيَّن، لابد من إجراء عملية تنظيف للنخاع. وحتى أساعد أطبائي بدأت في دراسة المرض وأعراضه، وبذلك أصبحت المراقب الذي يشترك في عملية المراقبة !فكانت حالتي كما يقولون تقف بين المرض والصحة، بين معدلات الأصحاء والمرضى، وأقول لنفسي ساخراً، هذه الحالة جديرة بشخص مثلي يعشق التفرد ويحبذ دائمًا استخدام النموذج المفتوح!

ورغم فجائية اكتشاف المرض، فقد تقبلت هذا الخبر بكثير من الهدوء والرضا، بل إننا حين كنا في شيكاغو أنا وزوجتي للاستشارة، كنا نحدد مواعيد الأطباء بما يتفق مع جدولنا «السياحي». فقمنا بزيارة المتاحف والحدائق والمسارح، وقضينا واحداً من أجمل شهور حياتنا الزوجية. (وهو أمر كان بمثابة مفاجأة كاملة للطبيب، فهم في الولايات المتحدة حينما يخبرون أحدا أن عنده سرطانا عادة ما يأتون بالمعالج النفسي حتى يمكنه تقبل وضعه الجديد).

وبعد عام بدأت أشعر بآلام حادة فى ظهرى، فذهبت إلى الولايات المتحدة، وهذه المرة نصحنى الجميع بضرورة إجراء العملية. وذهبنا إلى نيويورك، وكنا على وشك مغادرتها حين وقعت أحداث ١١ سبتمبر في أثناء وجودنا فيها. كنا نقطن فى فندق فى شارع ٧١ فى مانهاتن على بعد عدة كيلومترات من مركز التجارة العالمى، وكنا نشم رائحة الدخان والتراب نتيجة انهيار البرجين. وشاهدنا بداية الحملة الإعلامية الشرسة ضد العرب والمسلمين إذ وُجه الاتهام على الفور من قبل الإعلام الأمريكى (والمؤسسة الحاكمة) للمسلمين، وذلك قبل إجراء أى تحقيق، وساهم الإسرائيليون والصهاينة فى ذلك. وتم توظيف الحادث من قبل المؤسسة الحاكمة لخدمة مطامحها الإمبريالية. المهم حينما عدت إلى القاهرة سألنى أحد الصحفيين: من الذى قام بعملية ١١ سبتمبر؟

حاولت أن أبين له أنه لا يهم من قام بها وإنما المهم هو كيفية توظيفها. وحينما وجدت أنه غير مستوعب لفكرتي، بدأت في توضيح الأمر له بشكل كوميدى؛ فقلت له: «زوجتى هى المسئولة، وإليك الدليل: أنا كنت فى الفندق نائمًا على ظهرى متألمًا، ثم ذهبت زوجتى لشراء كابوتشينو لى وغابت لمدة ساعة. في هذه الساعة تم الهجوم الأول على البرج الأول، ثم بعد ذلك تم الهجوم على البرج الثاني. وحين عادت زوجتى تحمل الكابوتشينو كانت تبتسم وكأنها لم تفعل شيئًا. كل هذا يدل على أنها هي التي قامت بتدبير وإدارة هذه العملية. والشيء الوحيد الذي لا يزال يحتاج إلى تفسير هو: هل اشترك بائع الكابوتشينو معها في المؤامرة، أم أنها قامت بها بمفردها؟ ثم أضفت: إن ما أتيت به من أدلة لا يختلف في قوته أو ضعفه عن الأدلة التي تقدمها الولايات المتحدة الأمريكية عن تورط هذه المنظمة أو تلك في هذا الحدث الإرهابي. وبالتالي يجب ألا نضيع الوقت في البحث البوليسي وأن نركز على التحليل السياسي.

عدت إلى مصر وأنا فى حالة ألم شديدة في ظهري، نصحني الأطباء بإجراء علاج إشعاعي على ظهري، ومرة أخرى قامت الدكتورة مرفت النجار بالإشراف عليه، والنتيجة كانت سحرية، خلال عدة أسابيع. فبعد أن كنت أسير متكئًا على عصا وأنام على ظهري معظم الوقت ولا أقوم من السرير إلا بمساعدة شخصين أو ثلاثة خفت آلامي، وأصبحت تقريبًا طبيعيا، خاصة وأن الدكتورة تقوى كانت تقوم بإجراء العلاج الطبيعي بشكل منتظم يوميًا، كما أنها بدأت تشرف على صحتي؛ فحين أصاب بالبرد أو بأى شىء تأتى ومعها الأدوية وتتصل بى كل بضع ساعات لترى أثر الأدوية. وقد قامت صداقة عميقة بين أعضاء أسرتي والدكتورة تقوى، حتى أصبحت بمثابة ابنة لنا. لم تكن تقوى مجرد طبيبة وإنما طائر جميل حط على حافة نافذتي، كما أقول في القصيدة التي كتبتها عنها في ديواني الشعري!

كان الأطباء في الولايات المتحدة قد أوصوا بست جلسات علاج كيميائي قبل إجراء العملية. وكنت قد تعرفت في تلك المرحلة على الدكتور علي خليفة الأستاذ بجامعة عين شمس، وهو متخصص في التشخيص المبكر للأورام السرطانية، ومصاب بالمرض نفسه الذي أصبت به، فقامت صداقة بيننا، خاصة وأنه كان - رحمه الله - على جانب كبير من الثقافة والاهتمام بالقضايا العامة، فكنا نتبادل المعلومات والزيارات، ورشح لي الدكتورة هدى جاد الله لتشرف على جلسات العلاج الكيميائي. ومن حديثي معها أحسست أنها

برغم تواضعها الجم، تعرف الكثير عن مرضى وأنها متابعة لما ينشر فى الخارج. المهم بعد الجلسة الأولى لاحظت الدكتورة هدى أن استجابتى للعلاج الكيميائى كانت إيجابية للغاية، وأن جميع مؤشرات المرض اختفت، فقررت لى جلسة ثانية لتتأكد من هذه الاستجابة، فكانت الاستجابة أحسن هذه المرة، فقررت الاكتفاء بالجلستين. وقد أعجب طبيبى فى الولايات المتحدة بقرارها وجرأتها، ووافق على رأيها.

ذهبت بعد هذا إلى الولايات المتحدة لإجراء عملية زرع النخاع، وبدأ علاجى على يد دكتور أليكسنيان Alexenian، وهو من أشهر المتخصصين فى الميلوما فى العالم، وحين قابلته لأول مرة كان لطيفا للغاية، وسألنى عن الشاعر الإنجليزى المفضل لدىَّ فأخبرته أنه وليام بتلر ييتس، فقال إن ابنته كتبت بحثا عنه. وبعد أن فحص التقارير والتحاليل المختلفة قال إنه يمكن إجراء عملية لى لأننى دون الـ ٦٥ سنة وعندى من المال ما يغطى التكاليف (أى أن المكتب الصحى التابع للأمير عبد العزيز بن فهد سيتكفل بدفع التكاليف). ويمكن القول إن هذه المقابلة نصفها تراحمى والنصف الآخر تعاقدى فما قاله عن تغطية التكاليف لم يكن له أى مبرر، فهو أمر كان معروفًا لدى ولديه. ولكن الأمور تدهورت بعد ذلك حين ذهبت لإجراء الفحص السنوى فى العام التالى، فقد وجدته تعاقديًا بشكل رهيب. كان أستاذى فى الولايات المتحدة الدكتور وايمر قد نبهنى إلى ما يسمى بالـ Jupiter complex أى مركب (أو عقدة) جوبيتر. وجوبيتر هو الاسم اليونانى للإله زيوس، كبير الآلهة. والطبيب المصاب بهذه العقدة يتصور أنه إله. كنت جالسا على الكرسى أنا وزوجتى، وحين دخل د. ألكسينيان قمت احتراما له، لعلمه وسنه، ولكن بدلا من أن يصافحنى جلس على مكتبه وسألنى لم وقفت؟ (وهو يعرف تمامًا السبب) فأجبته عن سؤاله. فلم يعلق وقال: إنه تمرين رياضى لا بأس به، ومفيد للعضلات، أى أنه حول تحيتى التراحمية إلى شيء يخصنى وحدى ويعود على بالفائدة المادية. وبعد أن نظر فى الأوراق ونتائج الاختبارات قال: إن هناك دواء جديدا، ولكنه لن يعطيه لى دون أن يذكر لى السبب. وبعد أن سألته عدة مرات قال إنه يفضل تأجيله بسبب قوته، وإنه سيكتب لى حقنة أسبوعية من peg interferon وهى مضادة لفيروس C الكبدى، ولكن ثبت أن لها فائدة فى مكافحة الميلوما. ثم أضاف أنها حقنة مكلفة للغاية، ولذلك فإنه سيسمح لى بحقنة واحدة على أن أقابل المسئول المالى ليتأكد من إمكانياتى المالية (رغم علمه بأن مكتب سمو الأمير عبد العزيز بن فهد يتكفل بنفقات علاجى). وحين أخبرته

بذلك لم يرد عليَّ. ثم نظر إلى نتائج الفحص، وقال إننى من خلال عملية نقل النخاع وصلت إلى ما يسمى «الكمون الجزئى»، الأمر الذى يعطينى ٤ سنوات. فابتسمت وقلت لزوجتى ضاحكًا هذا يعنى أننى يجب أن أحاول أن أنتهى من مشروعاتى الفكرية فى ثلاث سنوات ونتنزه سويا فى السنة الرابعة والأخيرة. ففوجئت بالدكتور د. ألكسينيان يقول: «أنا لم أقل إنك ستعيش مدة أربع سنوات فقد تموت بعد ستة شهور». فسألته: «هل هذا له علاقة بالميلوما؟»، قال: «لا، لكن يمكن أن تصاب بالأنفلونزا أو أى مرض آخر». فضحكت وقلت له: «عندنا فى القاهرة يمكن أن تقوم عربة مايكروباس أو نص نقل بهذه المهمة فى أقل من ٢٤ ساعة» (أى حاولت أن أخبره بطريقة علمانية أن الأعمار بيد الله). ومن أطرف الوقائع أنه في الفحص الأولى سألني إن كان هناك قشر في وجهي، فأجبت بالنفي. ولكن بعد عدة أيام بدأ القشر يظهر في وجهي، ربما بسبب الجفاف في تكساس، فذكرت له الموضوع في المقابلة التالية ففوجئت به يقول: «so what» وإيه يعنى؟» كما لو كان الأمر لا يعنيه البته ولا مبرر لذكر الموضوع على الإطلاق، رغم أنه هو الذي نبهني إليه في بداية الأمر. وقد عرضت النتائج التى خلص إليها د. ألكسينيان بخصوص حالتى (خاصة وأن الدواء الذى وصفه له أعراض جانبية عديدة) على أحد أصدقائى المتخصصين. فقال إن د. ألكسينيان يبالغ فى الأمور، ثم نبهنى إلى أنهم فى بعض المراكز الطبية يفضلون سمعة المركز على صحة المريض، وأنهم يودون تغطية أنفسهم خوفا من التقاضى (وهذه ظاهرة آخذة فى التفاقم فى الولايات المتحدة، حتى إن بعض الأطباء بدأ يترك مهنة الطب تماما لأنه مع تزايد القضايا التى يرفعها المرضى ضد الأطباء، ومع تزايد التعويضات التى يحكم بها القضاء، يتزايد التأمين المطلوب من الأطباء دفعه، إلى أن وصل إلى مبالغ غير منطقية لا تتناسب البتة مع أرباح الأطباء ولهذا السبب بدأ بعض الأطباء يرفضون علاج أي شخص يعمل في مجال المحاماة أو أي أنثى متزوجة من محامٍ).

وذكرنى موقف د. ألكسينيان بموقف طبيب مخ وأعصاب فى عمان ذهبت إليه حينما أصبت بما يشبه الجلطة فى مخى بعد الانتهاء من الموسوعة. فوصفت له حالتى، فقال لابد أن تجرى بعض اختبارات التوافق العصبية، فقمت بها على أكمل وجه (فقد أجرى عشرات الأطباء هذه الاختبارات وتعلمتها جيدًا). ولكن برغم نجاحى فى الاختبارات أصر الطبيب على ضرورة تسييل الدم، وأضاف أننا لو أجرينا اختبار **carotid doppler** (الخاص بقياس مدى سيولة الدم فى شرايين الرقبة الخارجية) فإن النتيجة ستبين ضرورة

التسييل. وكنت قد أجريت هذا الاختبار في مصر، وكانت النتيجة سلبية، فأعطيته له فنظر إليه وقال: «ما زلت أرى أنه لابد من التسييل لأنه لو كنت قد أجريت اختبار Cardiovascular الخاص بقياس مدى سيولة الدم في شرايين الرقبة الداخلية، وهو غير موجود إلا في الولايات المتحدة، لبين لنا بما لا يقبل الشك الحاجة إلى التسييل». ولكن لسوء حظه كان الجهاز موجوداً في مصر، وكنت قد أجريت الاختبار وكانت نتيجته سلبية، فأعطيتها له فقرأها وأصر على التسييل. وهنا عرفت أنني أمام طبيب مصاب بعقدة جوبيتر بشكل حاد.

ورحلتي في الاستشفاء لها جوانب إيجابية كثيرة، فالعناية الطبية في مركز أندرسون كانت فائقة وتبعث على الإعجاب. وكان هناك طبيب على قدر كبير من الثقافة والإحساس بالنكتة، كان حين يدخل غرفتي في المستشفى تشرق الدنيا ويزول كثير من الأعراض الجانبية لعملية زرع النخاع، وأخبرته بأثره فيَّ، فضحك وقال: «إنه يتمنى لو أن أثره في بقية المرضى يشبه أثره فيَّ».

كنت أسمي دكتور الكسينيان، د. فرانكنشتاين، بسبب موقفه التعاقدي المحايد، الذي حولني إلى موضوع ومادة استعمالية، ولكن والحق يقال في المرة التي يليها غيّر موقفه تماماً، فكان إنسانياً تراحمياً إلى أقصى درجة. فعلى سبيل المثال نظر في نتائج التحاليل التي كان يجريها الدكتور هاني حليم في معمله في مصر ووجدها متطابقة تماماً تقريبًا مع تحاليل مركز أندرسون، فقبل بها. كما أنه قبل أن يضع في تقريره إشارة إلى استخدامي بعض الأعشاب التي ساهمت في شفائي من بعض الأعراض الجانبية (كان صديقي الدكتور زغلول مدير مستشفى فلسطين، والذي يرعاني طبياً ونفسيًا، قد وصفه لي). كما أنه بدل أن يقضي معي بضع دقائق كما كان يفعل دائماً قضى معي ساعة كاملة، وذكر لي خطة العلاج وفلسفتها. فهو قد وصف دواء البيج انترفيرون peg interferon لأنه خفيف ثم سيتدرج فوصف لي هذا العام الثلايدومايد thalidomide لمدة عام أو عامين حسب النتائج، ثم أخيراً سيصف لي دواء جديداً يسمى فاليكرون valecron ، إلى جانب أنه طمأنني إلى أنه يجد جديد كل عام فربما يظهر في هذه الفترة دواء جديد أكثر نجوعًا. ثم تحدث معي عن الشعر مرة أخرى وعن أحوال العالم، فتساقط قناع د. فرانكنشتاين وتم تقويض مركب جوبيتر وفاض نهر التراحم الإنساني ليمحو ذكرى التعاقد الموضوعي غير الإنساني.

لم أكتف بالطب التقليدى ولجأت إلى أنواع من الطب البديل من العلاج بالأعشاب والإبر الصينية، ولا أدرى هل استقرت حالتى بسبب الطب العادى أم بسبب الطب البديل أم بمزيج منهما. ومما شجعنى على الاستعانة بالطب البديل أن أستاذًا للشعر الإنجليزى (متخصص فى الشعر الرومانسى مثلى تماما) في جامعة أكسفورد يدعى Michael Gear-in Tosh أصيب بمرض الميلوما وأخبره الأطباء أن أمامه ستة شهور، وأنه لو لجأ للعلاج الكيميائى فسيموت فوراً. فكذب هو الآخر نبأ وفاته، وبدأ رحلة علاج مع أنواع مختلفة من الطب البديل خاصة ما يسمى علاج جرسون .Gerson وبعد مرور عشرة أعوام من نبوءة وفاة الأستاذ كتب كتابًا بعنوان «برهان حى: تمرد طبى» Living Evidence: A Medical Mutiny يسجل فيه تجربته مع الطب العادى والطب البديل! ومن أطرف ما جاء فى كتابه ما يسمى «التخيل الصينى»، وهو أن الإنسان يتخيل نفسه مع أحد أصدقائه وقد نزلا معًا فى شرايينه ليقابل الخلايا السرطانية ويبدأ فى ضربها حتى تقع ميتة. فكنت أقوم بهذه التمارين. وعلى أي حال كان كل الأطباء (بما فى ذلك د. ألكسينيان) بعد الانتهاء من الفحوصات يخبروننى أن ٨٠٪ من العلاج يتوقف على حالتى النفسية وعلى الإرادة. وقد أيد الأمير تشارلز، ولي عهد بريطانيا، استخدام الطب البديل، فهاجت وماجت المؤسسة الطبية التقليدية ضده!

ومن أطرف الوقائع الطبية فى حياتى ما حدث لى فى الجامع الأموى فى دمشق. كنت قد قمت بأداء فريضة الحج أنا وزوجتى وقررت أن أمر على عمان لزيارة الأصدقاء، وأن نذهب إلى سوريا لنزورها لأول مرة فى حياتنا. فاعترضت زوجتى قائلة: إننا بعد الحج سنكون مرهقين وربما نصاب بالأنفلونزا ولا داعى للقيام بأى جولة سياحية، ولكننى أصررت على موقفى. وحينما وصلنا إلى عمان وجدت أن حرارتى بدأت ترتفع، وشخص الأطباء مرضى بأنه "حمى مالطية"، فنصحتنى زوجتى بضرورة الإسراع بالعودة إلى القاهرة، ولكننى أصررت على استكمال جولتى السياحية. وركبنا الأتوبيس إلى دمشق، وحين وصلت إلى هناك ارتفعت درجة حرارتى بشكل ملحوظ إلى درجة أننى اضطررت إلى وضع بعض الثلج على جبهتى. فى اليوم التالى انخفضت درجة حرارتى إلى حد ما، فقررت أن نقوم بزيارة الجامع الأموى كما كان العزم برغم كل تحذيرات زوجتى. وحين وصلنا إلى هناك ارتفعت درجة حرارتى مرة أخرى، وبدأت زوجتى فى تعنيفى بسبب عنادى الشديد. عند هذه اللحظة قررت أن أضع حدًا لعملية

التعنيف هذه، فالتفت إلى السماء ودعوت الله بصوت عال أن يشفينى فى أسرع وقت، حتى تكف زوجتى عن تعنيفى، فاستجاب الله دعوتى على الفور، إذ انخفضت درجة حرارتى فى اللحظة نفسها، وبدأت أتصبب عرقا بشكل ملحوظ، حتى كنت اضطر إلى الذهاب إلى السوق لأشترى فانلات لأن فانلتى كانت تبتل من غزارة العرق، وبعد ساعة كنت قد شفيت تماما. فذهبنا إلى مقهى على نهر بردى وتناولنا طعام الغداء، ثم عدنا إلى عمان، وكان الجميع مرهقا تماما، إلاى. وفى طريق العودة مررنا على مدينة جرش حيث يقام مهرجان فنى كل عام، وتذكرت أن ماجدة الرومى كانت تغنى تلك الليلة، فاقترحت عليهم أن نعرج على المسرح لنسمعها. فرفض الجميع بسبب الإرهاق الذى كان قد ألم بهم، بينما أنا المريض كنت فى غاية اللياقة البدنية، وسبحان مغير الأحوال. إن ما حدث لا يمكن فهمه ولا يمكن تكراره (وهذه هى بعض صفات المعجزة التى يطلق عليها اصطلاح «صدفة»).

وتعلمت الكثير في مرضي: تعلمت أنا الذي لم أمرض مرة واحدة تقريبًا في أثناء كتابة **الموسوعة**، بل وكنت أتحدث عن السيطرة على الجسد، والذي أعددت عشرات المشروعات البحثية فور الانتهاء منها ـ تعلمت حدود الجسد الإنساني وحدود المقدرة الإنسانية. وبدأت أتعاطف مع المعوقين أكثر من ذي قبل (وإن كنت اكتشفت كيف أن الإنسان المعوق يعوض نقط النقص فيه من خلال كفاءات أخرى يطورها). وتعلمت ما قاله لي أحد الأصدقاء إنه لا يوجد مرض وإنما يوجد مرضى، أي أنه لا توجد قوانين عامة (أو نماذج مجردة) وإنما يوجد أشخاص يصابون بمرض ما ويستجيب كل واحد منهم للمرض بطريقة مختلفة. كما غمرني أصدقائي وتلاميذي بالمحبة، فعادني عشرات منهم ووصل إليَّ نهر جميل من الأزهار، كان يفيض من غرفتي على بقية المستشفى. وحينما كنت أسير في شوارع لندن، كان كل الناس يساعدونني، وحينما أركب إحدى وسائل المواصلات العامة يتركون لي مقاعدهم. (في الشدائد يظهر المعدن الإنساني الأصيل، و«يقدم الإنسان شاراته الأخوية»، كما يقول الشاعر الشيلي بابلونيرودا. وذكرني هذا بما كان يحدث للناس في الولايات المتحدة بعد العواصف الثلجية. كان الجميع يتكاتفون، وإن غرست سيارة في الثلج تقف السيارات الأخرى لمساعدتها. وإن غطى الثلج باب منزل يأتي الجيران لإزاحة الثلج، فيسقط التعاقد تمامًا ويظهر جوهر الإنسان التراحمي). وكنت قد تعرفت على الأستاذ محمد همام ـ رحمه الله ـ الصحفي المتميز الذي كان قد

أجرى معي عدة حوارات متميزة لمجلة **نصف الدنيا**، وكان ذكياً مثقفاً دمث الخُلُق. وتوطدت أواصر الصداقة بسرعة. وحين سقطت مريضاً كان يعودني وكان دائم السؤال عني، بل وكان يزورني كلما سنحت له الفرصة (كم كان حزني عليه حين وصلني نبأ «اغتياله» على يد سائق أرعن على كوبري أكتوبر. ألا يمكن أن ننظر لحادث الاغتيال العشوائي هذا بحُسبانه رمزاً جيداً لما يحدث لمصر ولإمكاناتها وللأجيال الصاعدة؟). وهكذا تعلمت، أنا الذي لم أعُدْ أحدًا في مرضه إلا نادرًا، أهمية أن يقف المرء إلى جوار الآخرين في لحظات الشدائد.

وحيث إن التدهور في حالتي الصحية بدأ يوم أن انتهيت من **الموسوعة**، فقد انتشرت شائعة طريفة في القاهرة مفادها أن الموساد هي التي وضعت فيَّ الميكروبات التي تسببت في هذه الأمراض. وهذا تطبيق كوميدي لنظرية المؤامرة!

الفصل الثاني
بدايات الهوية

حلقات الانفصال

أخبرتني أمي أنني حين كنت طفلاً في الثالثة أو الرابعة وجدوني أسير بمفردي في الشُّرفة المطلة على حديقة منزلنا، وقد وضعت إطار نظارة قديمًا، ووضعت ورقة ملفوفة في فمي على هيئة سيجارة: أمسكت السيجارة بيد ووضعت الأخرى خلف ظهري، وأخذت أذرع الشُّرفة ذهابًا وإيابًا بجدية واضحة. وحينما سألوني عما أفعل أخبرتهم أنني قررت أن أصبح «دكتورا» (لعلي رأيت الدكتور كامل يسى طبيب العائلة في الليلة السابقة، ورأيت الأسرة كلها تستمع لنصائحه وإرشاداته). ولعل هذه هي أول مرة قمت فيها بطقوس الانفصال عن بيئتي التجارية تعبيرًا عن رغبتي في أن أصبح شيئًا آخر. وطقوس الانفصال في بداياتها دائمًا مفتعلة ومسرحية (إذ يؤمن الإنسان بالنموذج قبل أن يتحقق في الواقع) وبخاصة في المجتمعات التقليدية حيث يهيمن النموذج السائد ولا يتقبل أي تحديات جوهرية. (ولذا كنت أشجع طالباتي من «مدعيات الثقافة» على الاستمرار في الادعاء، وأزعم أنني أصدقهن تمامًا على أمل أن يتحول الادعاء بعد قليل إلى طبيعة ثانية، ثم أخيرًا إلى سليقة).

ومما ساعد على الانفصال أن الذوق الفني لأعضاء أسرتي كان مختلفًا عن بقية المجتمع لسبب لا أعرفه حتى الآن. فلا أذكر أنني استمعت لأم كلثوم مرة واحدة في منزلنا، ولذا تجدني حتى الآن لا أجيد فن الاستماع لها (والاستماع لأم كلثوم، كما يخبرني المعجبون بها، فن له أصوله). وللسبب نفسه كنت من أوائل من اكتشف فيروز، وكنت أعاني أشد المعاناة بسبب ذلك، إذ كانت أغانيها تُذاع في ساعات غريبة، فكان عليّ إما أن أسهر وإما أن أستيقظ في الصباح الباكر لسماعها. (ولا أدري هل غرامي بصوت ماجدة الرومي

وكاظم الساهر هو استمرار لطقوس الانفصال هذه، أو أنه مجرد طرب لصوتين شجيين، ولمطربين يجيدان اختيار النصوص التي يتغنيان بها ؟).

وتعمقت رموز الانفصال وشعائره حينما اكتشفت ذات يوم مكتبة البلدية من خلال ابن أحد الموظفين (فلم يكن أبناء التجار مثلي يذهبون للمكتبات، وإنما يذهبون في الصيف إلى متاجر آبائهم للعمل فيها، أو يذهبون للإشراف على جمع القطن في الأراضي الزراعية التي كان كبار التجار يشترونها إما من أجل الوجاهة الاجتماعية وإما من أجل الاستثمار المضمون وتأمين المستقبل). وأذكر جيداً أن أول ما اطلعت عليه كان كتب الأستاذ كامل كيلاني الملونة للأطفال، ولم أكن قد شاهدت مثلها من قبل، فغمرني فرح لم أشعر بمثله من قبل. وقد توسم فيّ أمين المكتبة الأستاذ زويل شيئًا من الخير، وبدأ يشجعني على القراءة، وكان يختار لي الكتب بنفسه، فنصحني بقراءة كتب التاريخ، بما فيها كتاب عبد الرحمن الرافعي عن تاريخ مصر الحديث، وبعض الكتب سهلة المنال عن الفلسفة والفنون، وبعض الروايات. وأذكر أن وقعت عيناي مرة على كلمة «غُنُوصية» في أحد كتب الدكتور عبد الرحمن بدوي، فأصبت برعدة من صوت الكلمة نفسه، وقرأت عنها الكثير ولم أفهم ساعتها شيئًا، ولكنني ظللت أحاول بقية حياتي. (كنت أحرص وأنا أدرِّس في الجامعة أن ألقي أول محاضرة في معظم المقررات في المكتبة، لأخبر الطالبات بطريقة الاستعارة وتقسيم المكتبة، وأنواع الكتب: موسوعات ومعاجم وكتب إرشادية ومراجع وكتب فن. وكان كثير من الطالبات يقلن لي إن هذه المحاضرة كانت تشكل لحظة فارقة في حياتهن، تمامًا مثل زيارتي لمكتبة دمنهور).

وقد بدأت في اقتناء الكتب، وهي عادة غير معروفة في أوساط أبناء التجار (كان والدي - رحمه الله - يقول لي دائمًا: «انته مما عندك من كتب، ثم اشتر غيرها بعد ذلك»). ولذا لم يكن من الممكن أن أطلب ثمنًا للكتب التي أشتريها، مما كان يتطلب مناورات كثيرة. بل كنت أحيانًا أستغني عن ساندوتش الفسحة الصغيرة الذي كنت أشتريه من كانتين المدرسة، لأشتري بثمنه كتابًا.

ومن خلال علاقتي بابن الموظف الدكتور محمد شقير (الطبيب الذي يعمل الآن في أحد مستشفيات كندا) تفتَّح أمامي عالم مختلف تمامًا، كان أبوه يعمل ناظرًا لمدرسة الزراعة، لاحظت أنه هو وأسرته أقل ثراءً من الناحية الاقتصادية من أسرتي، إلا أن

أسلوب حياتهم أجمل. كنت أراه يقرأ الكتب، وحينما أذهب إلى منزلهم ألاحظ أنهم يتحدثون في أشياء كثيرة متنوعة، وكانت هناك لوحات على الحائط وتحف في دولاب الفضيات (أذكر بالذات زجاجة صغيرة زرقاء عميقة الزرقة كنت أغوص داخلها حينما أنظر فيها، وما زلت أشعر تجاه الزرقة بالضعف الشديد). وبدأت أدرك أن ما يحدِّد حياة الإنسان ليس بالضرورة العنصر الاقتصادي.

كان يمكن لكل هذه التجارب التي خضتها كطفل أو صبي يافع أن تتحول إلى مجرد تجارب شخصية، وألا أدرك مغزاها الاجتماعي، وألا أعمم منها نماذج تحليلية، وألا تساعدني على ولوج عالم الفكر، لو لم ينعم الله عليّ بمدرسين (وأساتذة جامعيين) ساعدوني ودفعوني ودعَّموا ثقتي بنفسي وساعدوني على التفكير النقدي (والثقة بالنفس ضرورية كي يمكن للمرء أن يعمم ويصوغ نماذج تفسيرية).

وفى بداية المرحلة الثانوية بدأت اتجاهات دينية تنمو داخلى، فدخلت جماعة الإخوان المسلمين (كما أشرت من قبل) وكان أول من اهتدى على يدي طباخ نوبى كان يعمل عندنا، فكنا نقضى معظم الليل نقرأ القرآن، وكنت أؤذن للصلاة فى شعبة الإخوان المسلمين فى دمنهور، ثم امتد نشاطي إلى قرية إفلاقة بجوار دمنهور. وبرغم أن سني كان لا يتجاوز الثانية عشرة فإن القرويين ارتضوا أن أؤمهم فى الصلاة، وأخطب فيهم الجمعة. واستمرت هذه العملية بضعة شهور، إلى أن نبهني أحد الإخوة أن هذا أمر يخالف الشرع بسبب صغر سني (برغم أنني كنت قد تفقهت فى الدين من خلال عدد من الكتب وبخاصة كتاب فقه السنة للشيخ سيد سابق). وكانت هذه الفترة من حياتي قصيرة (لا تتجاوز العامين) إذ انهالت علي الأسئلة التى بدأت فى تقويض إيمانى البسيط والمباشر- كما سأبين فيما بعد.

وقد قضيت مرحلة الدراسة الثانوية في مدرسة دمنهور الثانوية. وكان هناك عدد كبير من المدرسين الشبان ممن يودون الاستمرار في دراستهم العليا في الإسكندرية ولم يُعينوا في الجامعة، ولذلك كانت دمنهور مكانًا مناسبًا للغاية لهم، فهي تبعد ٦٠ كيلومترًا فقط عن الإسكندرية، وبوسعهم الإقامة أو العمل فيها والذهاب إلى الإسكندرية لإعداد أطروحاتهم الجامعية.

كان من أهم أساتذتي الأستاذ شفيق، مدرس الجغرافيا، والأستاذ غزلان، مدرس

الطبيعة، والأستاذ روفائيل مدرس التاريخ الذي توسَّم فيّ خيراً (دون أي مقدمات من جانبي أو أي شواهد من سجلي الدراسي) وأعلن للطلبة أنني عبقري وأنهم يجب ألا يقارنوا أنفسهم بي، وبدأ يطلب مني أن أكتب «أبحاثًا» خارج المقرر. وحين كنت أنتهي منها كان يقرؤها على الطلبة، الأمر الذي كان يسبب لي حرجًا شديداً وسعادة بالغة في الوقت نفسه. لم أكن أفهم سر حماسته لي، فحتى ذلك الوقت (سنة ثالثة ثانوي) كان إحساسي أن ذكائي عادي وربما أقل من العادي، ويشهد بهذا أدائي المدرسي: الرسوب في السنة الثالثة الابتدائية والنجاح من الدور الثاني، مجموع منخفض للغاية في الشهادة الابتدائية، وإعادة سنة أولى ثانوي، والرسوب في السنة الثانية الثانوية والنجاح مرة أخرى من الدور الثاني، ودرجات منخفضة للغاية، وكره عميق للرياضيات واللغة الإنجليزية، ودروس خصوصية في وقت لم تكن فيه مثل هذه الظاهرة معروفة. وكنت الطالب الوحيد الذي رسب في مادة الرسم في السنة الأولى الثانوية. ومع هذا، قرر الأستاذ روفائيل أن لديّ شيئًا ما، ولذا وجدتني مضطراً إلى ألا أخيب ظنه وأن أقدح زناد فكري كي آتي بأشياء «عبقرية» كما هو متوقع مني. وتحسن أدائي الدراسي بعد ذلك بسرعة أذهلتني أنا شخصيًا.

أما الأستاذ إميل جورج (الدكتور الآن) فكان هو بداية حياتي الفكرية الحقيقية. كان أستاذًا بمعنى الكلمة، درسنا عليه الفلسفة في التوجيهية (عام ١٩٥٤/ ١٩٥٥) وحبَّب إلينا مادته. كان يعرض لنا أعمق المسائل الفلسفية بطريقة بسيطة، وكان يبث الشك في نفوسنا ولكنه لم يكن لا يقذف بنا في هوة العدمية، فكان نعم الأستاذ. وحينما أقابله هذه الأيام وأتحدث معه، أجد فيه الحيوية المتجددة والفكر المتقدم وأدرك أهمية المُعلم، فلولاه لضيَّعت من عمري سنوات وسنوات، أقرأ ما أقرأ دون أن أصل إلى الأعماق، أراكم المعلومات دون إدراك لأبعادها ومعناها.

كانت تجربتي مع التعليم في مصر سعيدة للغاية (باستثناء حصص الحساب اللعينة). وكم كانت سعادتي حين كان يحين وقت تسلم الكتب أول العام، ومازلت أذكر ما قرأته في كتب التاريخ والجغرافيا والفلسفة! وإلى جانب الدرس والتحصيل على يد مدرسين يحبون موادهم ويوصلونها بطريقة محببة للطلبة. كان هناك وقت فراغ نمرح فيه ونلعب إلى جانب حصص الألعاب والأشغال والرسم والموسيقى والفلاحة والخط. وأرتجف الآن حين أفكر فيما يحدث لصغارنا في المدارس وشبابنا في الجامعات الذين يُكبلون

بالكتب المعلوماتية الثقيلة (المطبوعة بشكل رديء)، والذين يقضون كل وقتهم في دراسة مواد ينسونها بعد مرور شهر، ولا تترك لهم أي مجال للعب أو التنفس، والذين يقابلون في الفصل مدرسين يحولون الحصة المدرسية إلى تكأة لحشد التلاميذ للدروس الخصوصية. (حينما عاد ابني من الولايات المتحدة مع أخته عام ١٩٧٩، لم يكن يعرف سوى الإنجليزية. وأردنا أن نلحقه بإحدى مدارس اللغات، التي اشترطت أن يجتاز امتحان قبول في اللغة الإنجليزية. فلم نمانع بطبيعة الحال. ولكننا فوجئنا بمكالمة تليفونية من أخته تخبرنا فيها أن ياسراً قد رسب في امتحان اللغة الإنجليزية. فاختلط الأمر عليّ قليلاً وسألتها: «هل اللغة الإنجليزية هي الـ English»؟!، وحينما جاء الرد بالإيجاب، عرفت أن احتفال الاستقبال المصري قد بدأ، وعلمت فيما بعد أن الأستاذ الممتحن كان يطمع في إعطاء ابني «دروس تقوية» حتى يمكنه اجتياز الامتحان، وأذعنا للأمر الواقع، والقوي هو الله. كان التعليم في مصر مجانيّا ممتعًا، وبالتدريج أصبح غير مجانيٍّ بسبب الدروس الخصوصية، ثم أصبح لا علاقة له بالتعليم، إذ أصبح التعليم الآن هو اكتساب مقدرة اجتياز الامتحانات).

كانت المدرسة - كما أسلفت - تجربة ثرية وممتعة بالفعل، ومع هذا يجب أن أذكر ما حدث في مادة الفلسفة في التوجيهية. فمن فرط حبي الشديد لها وتفوقي فيها، كنت أشرح لأصدقائي ما غمض من معانيها. وقد حصلوا جميعهم على درجات عالية في الامتحان النهائي، خصوصًا فاروق المسيري (رحمه الله) ابن عم والدي، فقد حصل على أعلى درجة فلسفة على مستوى الجمهورية ٣٦/ ٤٠ عام ١٩٥٥، أما أنا فحصلت على ١٨/ ٤٠، أي الحد الأدنى المطلوب للنجاح. ويبدو أنه ليس المطلوب من طلبة التوجيهية أن يقولوا رأيهم الخاص في فرانسيس بيكون Francis Bacon، على سبيل المثال، مثلما فعلت. (ولعل هذا هو السر وراء رسوبي في مادة الرسم، إذ قررت أن أكون مبدعًا وأصيلاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله). وقد حدث شيء مماثل لابنتي في شهادة الـ GCE عام ١٩٨٠. فقد حصلت على امتياز في كل شيء إلا مادة الشعر التي كنت قد درستها معها، فأتيت لها بأستاذ لا يجيد الإنجليزية أو الشعر ولكنه أتقن مهارة تدريب الطلبة على اجتياز الامتحانات، وطلبت إلى ابنتي أن تنسى كل ما درسته معي أو مع غيري، وأن تنفذ ما يطلبه منها المدرس بحذافيره، ففعلت وحصلت على الامتياز. وقد قابلت الملحق الثقافي البريطاني وبيّنت له خطورة هذا الوضع؛ أن تتحول المدرسة إلى مؤسسة لتسطيح

العقول والشخصيات. ويبدو أن هذا هو الاتجاه العام في العالم، وهو جزء من عملية الترشيد والتنميط التي ازدادت سرعة في الآونة الأخيرة. وقد تعلمت من هذه التجارب أن النجاح والفشل في الحياة العامة، حسب المعايير السائدة، ليسا بالضرورة حكمًا مصيبًا أو نهائيًا، وأن الإنسان قد يفشل بالمعايير السائدة، ولكنه قد ينجح بمعايير أكثر أصالة وإبداعًا.

الرموز والطقوس وداء التأمل

ثمة عناصر كثيرة في شخصيتي ساعدت على تعميق انفصالي عن محيطي وولّدت فيّ الرغبة الدائمة في التفلسف وتفسير أي شيء يحدث لي وعدم قبوله على علاته، وهو الأمر الذي أدى في نهاية الأمر إلى ظهور مفهوم المسافة (الذي سأشرحه فيما بعد). وأول هذه العناصر أن بعض الأشياء كانت تكتسب قيمة رمزية في عقلي غير قيمتها الوظيفية. فالمكرونة، كانت بالنسبة لي، هي السحر بعينه (كنت أتصور في طفولتي أنها هي طعام أهل الجنة)، ولذا كان تناولها يعني تجربة شبه روحية لا علاقة لها بإشباع الحاجة البيولوجية للطعام. كنت آكل منها لا بمقدار حاجتي الغذائية المادية، وإنما بمقدار حاجتي النفسية أو العاطفية أو حتى الروحية إن شئت (ولذا كنت أنظر بشيء من الفهم لحالة الخديو عباس الثاني، الذي يقال إن مستشاريه الأجانب سيطروا عليه من خلال المكرونة. كما تفهمت حالة الملك فاروق، الذي يقال إنه أصيب بأزمة قلبية بعد أن تناول كمية هائلة من المكرونة). أما الأرز، فكان مرتبطًا في ذهني بالطمأنينة وبالعودة إلى المدينة. ولذا بعد عودتي من رحلة مدرسية كنت أطلب من أمي أن تطبخ لي بعض الأرز، فكانت تقدم لي كل أنواع الطعام، ولكن هيهات، فالأرز بعد الرحلة لم يعد طعامًا أملأ به معدتي وإنما مسألة ذات دلالة رمزية: ولم يكن من الممكن أن تفهم عالمي الرمزي، كما لم يكن من الممكن أن أقبل منطقها الوظيفي. ولم أتخلص قط من هذا الميل نحو الترميز. فقد أصبح السيجار رمز الهدوء والاستقرار والإنجاز، وكثيرًا ما تكتسب أطروحات الكتب التي أكتبها بُعدًا رمزيًا، يجعل منها جزءًا من معركة الإنسان مع كل ما يتهدده. وعلى سبيل المثال، تحولت الموسوعة إلى معركة الإنسان ضد الظلم، وإلى هذا الصراع الأبدي بين الإنسان الإنسان (الذي يحاول تجاوز عالم الحواس الخمسة) والإنسان الطبيعي/ المادي، الذي يقبع فيه قانعًا راضيًا. وأتصور أن هذا الميل نحو الترميز ساعدني كثيرًا على الانفصال عن بيئتي

المباشرة، إذ خلقت لي الرموز عالمي الخاص. كما أن الرمز ـ ولا شك ـ شكل من أشكال النموذج، فهو عنصر من العالم المادي، ولكنه يعلو عليه إلى أن يصبح علامة مكثفة على عناصر كثيرة، قد يبدو لأول وهلة وكأن لا علاقة بينها.

ويرتبط بهذه النزعة نحو الترميز ما أسميه «النزعة الطقوسية»، إذ أميل لأن يصبح كل حدث مهم في حياتي جزءاً من طقس خاص جداً وأقوم أنا بتطويره. فكنت في طفولتي أبدأ استذكاري بأن أضع زهرة في مزهرية، أو أحلم بها إن لم يكن هناك زهرة. وحينما تقدمت بي السن طورت مفهوم «الشاي غير البيولوچي»، وهو أي قدح من الشاي لا أحتاج إليه من الناحية المادية ومع هذا أشربه مع صديقي كي أستأنس به. (قد تطور هذا فيما بعد ليصبح مفهوم «الأبوة غير البيولوجية» حين أقوم بتبني بعض الأيتام من ضحايا العصر الحديث).

حينما انتقل والدي إلى رحمة الله ذكرت الطقوس الخاصة التي قمت بها في نيويورك (مشاهدة مسرحية برخت القاعدة والاستثناء). وحينما انتقلت والدتي إلى رحمة الله، وبعد أن شهدت جنازتها ودفنها، قررت أن أقيم طقوس الجنازة بطريقتي الخاصة جداً والملائمة للموقف، فقررت أن أشرب بعض المشروبات التقليدية التي كانت تتناولها (التليو ـ الحلبة ـ منقوع ورق الجوافة ـ الآنسون)، فذهبت إلى أحد العطارين في الحسين، وأشرت إلى أحد الأجولة، ولكي أظهر مهارتي قلت للرجل: إن هذا التليو ليس جيداً، فقال متجهماً: «هذا ليس تليو يا سعادة البيه». فأدخلت لساني في فمي، وقدمت له قائمة المشروبات دون جدل أو حذلقة.

ومن أهم الطقوس في حياتي طقس «ساعة الصفاء» (الذي طورته مع صديقي الفنان رحمي)، وهو المقدرة على الانسحاب من الزمان، بحيث يعيش الإنسان «لحظات ليست كاللحظات» خارج الزمان، ومن ثم يمكنه أن يستعيد تكامله وإنسانيته (بعد أن يكون قد فَقَدَ بعضًا منهما في معترك الحياة وتفاصيلها التي لا تنتهي)، على أن يظل الإنسان واعيًا تمامًا بأن هذه لحظات مؤقتة وحسب، وأنها لابد أن تنتهي، ومن ثم فهي ليست نهاية التاريخ والتدافع والأحزان والأفراح. (أو كما أقول في إحدى القصص التي كتبتها للأطفال: «كل الأشياء الجميلة تنتهي ! كل الأشياء الحزينة تنتهي»). وقد حاولت تطبيق هذا المفهوم في حياتي حتى لا يتحول الاستمرار إلى تكرار وروتين، فلحظة الصفاء تجلب عنصراً من الإبداع إلى الحياة الاجتماعية اليومية. وقد تعلمت أنا وزوجتي أن نمارس

لحظات الصفاء هذه، مهما كانت الحياة قاسية علينا. ساعتها نطلب من أولادنا أن يبتعدوا عنا بعض الوقت، ونجلس وحدنا نحتسي القهوة وأدخن سيجاراً، فتتجدد العلاقة المباشرة بيننا ولا تضيع منا في الزحام والتفاصيل. كما تعلم كثير من أصدقائي طقس لحظة الصفاء هذه، إلا أنني كنت أمارسها أيضًا مع بعض الأصدقاء ممن لا يعرفونها، فنعيش معًا «ساعة صفاء» دون إدراك من جانبهم.

وكان هناك أيضًا ما أسميه «الحمام الطقوسي» الذي آخذه بعد الانتهاء من كل مؤلف من مؤلفاتي. كما أنني حينما كنت في الولايات المتحدة طوّرت طقس «الحمام الفكري»، فحينما تستعصي عليّ فكرة ما أذهب لآخذ حمامًا ساخنًا، وتحت الدش تبدأ الأفكار تتلاحم والعلاقات بينها تتضح، وأحل الإشكالية الفكرية التي تواجهني. (أخبرني أحد الأطباء أن هذا الطقس الأخير له أساس مادي، إذ إنني أشكو من الحساسية من حبوب اللقاح المنتشرة بكثرة في الولايات المتحدة. ولذا حينما آخذ دش ماء ساخن فإن البخار المتصاعد يقوم بتنقية الجيوب الأنفية، فيسهل التنفس ويتصاعد الأوكسجين إلى مخي فأقوم بالتفكير في حرية أكبر).

وهذه النزعة الطقوسية هي في واقع الأمر نزعة لأن أضع حدودًا بيني وبين الواقع المادي المباشر، وهي في هذا تشبه وعيي بالتاريخ والفن. كما أنها تطورت فيما بعد لتصبح ميلاً نحو بلورة المقولات التحليلية وإدراك مستويات الواقع المختلفة. وقد زادت هذه النزعة في الولايات المتحدة، فهو بلد لا يحترم الطقوس ولا يعرف منها إلا أقل القليل. وطقوس الانتقال من مرحلة عمرية لأخرى إما غير موجودة أساسًا وإما مختلفة عما ألفته، فهي ليست ثرية بما فيه الكفاية، كما أنها، في معظم الأحيان، تأخذ شكلاً استهلاكيًا واضحًا (مثل احتفالات بلوغ سن الرشد عند اليهود [البارمتزفا]، أو احتفالات دخول الجامعة أو التخرج فيها). ولعله لحماية ذاتي ولإحاطتها بسياج تفصلها عما حولها، لم يكن بُد من أن أقيم الطقوس وأهتم بها.

ولكن أهم العناصر التي ساعدت على انفصالي ما أسميه «داء التأمل» الذي أصبت به في يوم من الأيام في طفولتي أو بدايات الصبا (ربما في سن الثانية عشرة) حينما أدركت مقولة الزمان وأننا نعيش داخله، وأن حياتنا هي الزمان. وبناءً عليه انطلقت من هذه المقولة، فكنت - توفيرًا للوقت، وبالتالي «إنقاذًا لحياتي» - أطلب من إحدى الخدم أن تحضر

لي حذائي (على سبيل المثال). وقد اكتشفت والدتي هذا الأمر فأعطتني علقة ساخنة. فبورجوازية الريف لا تعرف الرؤية الهرمية التي تقسِّم الناس إلى أسياد وخدم، بشكل حاد. وعبثًا حاولت أن أشرح لأمي أن المسألة ليست «عنطزة» أو «منظرة» (ادِّعاء)، وإنما هي إحساس عميق بالزمان! المهم، بعد هذا الانقسام الذي حدث داخلي، وبعد هذا الإدراك العميق لمقولة الزمان، بدأت أتأمل كل شيء يحدث لي، وأمارس الحزن والفرح من خلال تأملاتي (وهذا في تصوري يعمِّق كلاً من الحزن والفرح، وإن كان يقلل من حدتهما كثيرًا).

ولا أدري هل هذا التأمل المستمر هو المسئول عن أنني كنت في طفولتي دائمًا أفقد النقود التي تعطيها لي والدتي لشراء أي شيء. حاولت عبثًا إصلاحي من هذه الناحية، ولكن هيهات إذ كنت دائمًا أسهو عما حولي فأفقد نقودي. (مازلت أفقد نظارتي في منزلي وأكوِّن فرقًا للبحث عنها. وقد أصبحت زوجتي متخصصة في العثور عليها من خلال استجوابي وعما فعلت في نصف الساعة السابقة، ومن خلال إجاباتي تبدأ في تصور الأماكن التي ربما أكون قد مررت بها، وعادةً ما تعثر على النظارة في نهاية الأمر. ومن رأي أمي أنني إنسان «ملهوج» [عَجُول]، أي في عجلة من أمري، أهمل التفاصيل وأنساها، ولذا أفقد نقودي ونظارتي).

استدعاني مرة أحد كبار المسئولين (في أوائل الثمانينيات) وأخبرني أن مصر على وشك أن تتقدم باقتراح لهيئة الأمم لنزع الأسلحة النووية وأراد مني أن أقوم بترجمة الاتفاقية المقترحة نظرًا لخطورتها وسريتها (لحين عرضها على هيئة الأمم). فقبلت على الفور. ولكنني مع هذا ذهبت لزيارة ابنتي في الجامعة الأمريكية ونسيت المعاهدة السرية المقترحة على كرسي هناك. ومن فرط يأسي أخذت أضحك، وأخبرت أبنائي أن الحل الوحيد لمثل هذه الحالة هو الانتحار على طريقة الهاراكيري اليابانية. وحيث إنني لم أكن أنوي أن أفعل ذلك، لم يكن هناك أمامي من حل سوى الانتظار لليوم التالي. وبالفعل ربنا ستر ووجدت المظروف الذي يحوي اقتراح الاتفاقية في مكانه ولم يكن قد مسه إنسٌ ولا جان.

وقد جعلني التأمل قادرًا على الانفصال عما حولي وأن أنظر إلى نفسي من الخارج، الأمر الذي ولَّد فيَّ مقدرة غير عادية على تغيير الذات بناءً على تصورات عقلية مسبقة. قد

يأخذ تكوين التصورات العقلية وقتًا طويلاً ولكن عملية التغيير ذاتها كانت تتم في لحظات (كنت في طفولتي سريع التأثر بما حولي، وكانت دموعي تتساقط وبسرعة، فكانوا يسمونني «العيوطة»، أي سريع البكاء. وكان هذا الأمر يسبب لي حرجًا كبيرًا أمام أقراني، فقررت وأنا في سن العاشرة أن أتغلب على هذا العيب، وقد نجحت خلال عدة أيام أن أمنع دموعي من التساقط ! فحينما اجتاحني الشك الديني كنت في طريقي إلى المسجد في رمضان، وحينما قررت اعتزال كرة السلة كنت في ملعب كرة السلة).

ومن أهم القصص في حياتي الخاصة التي تلقي ضوءًا على هذا الجانب من شخصيتي، قصة زواجي من د. هدى. وحينما قابلتها لأول مرة حدث لي ما حدث، وكان لابد من أن أتأمل فيه وأفهمه «عقليًا» حتى يمكنني التعامل معه. وكنت حينذاك عضوًا في الحزب الشيوعي المصري. فطلبت النصح من مسئولي الحزبي، فأخبرني أنها «بورجوازية»، والزواج من مثلها يسبب مشكلات كثيرة، أي أن المسئول عني في الحزب طرح تصورًا عقليًا أيديولوجيًا (طبقيًا) للحب والزواج. وهداني وجداني (وربما فطرتي السليمة) إلى أن أذهب لأمي أطلب منها النصح (وهو أمر نادر للغاية، لعلي لم أفعله من قبل أو بعد). فسألتني سؤالاً بسيطًا للغاية وهو: «هل يشعر قلبك بالفرح حينما تراها؟» لم أجب عن السؤال، ولكنني أحسست ساعتها أن أثقالاً أيديولوچية وتحليلات طبقية مادية سقطت عن وجداني، وأن أغلال العقل والقلب بدأت تنفك، وقررت الارتباط بالدكتورة هدى. ولعل هذه كانت من أوائل أحداث حياتي التي يهتز فيها النموذج المادي الوظيفي كإطار للرؤية.

(من الطريف أن المكان المفضل لنا للقاء في فترة الخطوبة كان الدور العلوي في ترام الرمل، فقد كان هادئًا وجميلاً، وكنا نطل على الإسكندرية كلها منه، وأحيانًا نرى البحر. ونشأت علاقة بيننا وبين محصلي التذاكر، فإذا ركبت الترام بمفردي، كانوا يسألونني: «أين المزمازيل؟». كان الترام مكانًا يصلح للقاء المحبين، أما الآن فهو حلبة صراع داروينية!).

ولكن داء التأمل لم يتركني لحظة بعد ارتباطي بالدكتورة هدى، إذ بدأت أتساءل: إذا كان الحب الرومانتيكي يوجد خارج الزمان ولا يعرف التاريخ أو التدافع، فكيف يمكن للمرء أن يتزوج (ويدخل الزمان)؟ كيف يمكن لمن يحب بهذه الطريقة اللازمنية أن يترك

من يحب ويذهب إلى عمله (على سبيل المثال)؟ ولكني تساءلت أيضًا، كيف يمكن للإنسان، في الوقت ذاته، أن يتحمل مثل هذه العواطف المشبوبة بشكل يومي؟ هل يتحمل جهازه العصبي مثل هذا العبء؟ ولم يوقف عملية التفكير هذه إلا الزواج نفسه، إذ اكتشفت ميلاد نوع جديد من الحب القادر على التعايش مع الزمن والتاريخ والمجتمع، فالحب في الزواج يتسم بنوع من الاستمرار. ساعتها بدأت أفهم مفاهيم مثل السكينة والمودة والألفة، وبدأت أعرف أنها تشكل نوعًا من العلاقة العميقة داخل الزمان، ولكنها مختلفة عن الحب الرومانتيكي اللازمني. (ألاحظ أن أبناء هذا الجيل الذين يتبنون عن غير وعي أيديولوچي الحب اللازمني [فهذا ما تتحدث عنه كل الأغاني، وما تفترضه كل الأفلام، وما تروِّج له أجهزة الإعلام]، يصبحون غير قادرين على التعايش داخل مؤسسة الزواج، فكل فرد متوجه بشكل حاد نحو السعادة الفردية، ونحو اللذة، مما يجعل التعايش مع الآخر داخل إطار واحد مسألة مستحيلة، أو شبه مستحيلة).

وقد خضعت حياتي الزوجية هي الأخرى للتأمل. أذكر أنني بعد أن تزوجت حان الوقت لأخذ صورة الزفاف التقليدية، فجلست أتأمل في هذا «الفعل البورجوازي»: أن أرتدي بذلة الزفاف وترتدي زوجتي فستان العُرس ونذهب معًا إلى الإستوديو ونتصنع الابتسامة والسعادة ليلتقط لنا المصور صورة رسمية! واستمرت حالة التأمل عدة سنوات، ولم أقف هذه الوقفة الرسمية إلا بعد أن عرفت أن زوجتي قد حملت، فقررت أن أسلم أمري إلى الله على أن أستمر في التأمل فيما بعد!

ومن خلال تأملاتي في تجاربي وتجارب الآخرين أصبح عندي رؤية ومفهوم للزواج. فكنت دائمًا أخبر نفسي وغيري أن السعادة لا تهبط هكذا من السماء، وإنما هي مثل العمل الفني، لابد أن يكد المرء ويتعب في صياغته وصنعه. والزواج، مثل العمل الفني أيضًا، ومثل أي شيء إنساني مركب، يحتوي على إمكانات سلبية وإيجابية، ولا يمكن فصل الواحد عن الآخر. وكثيرًا ما كنت أخبر طالباتي بأن الحب الحقيقي هو أن يقبل الواحدُ الآخرَ ويعرف أن محاسنه مرتبطة تمام الارتباط بمثالبه. كما طوَّرت مفهوم «إعادة الزواج من نفس الزوجة»، إذ تتغير الظروف والأوضاع وتتغير الشخصية والتوقعات فيُعاد النظر في أسس العلاقة ويُعاد تشكيلها بما يتفق مع الرؤية الجديدة. وأزعم أنني تزوجت من زوجتي ثلاث مرات، المرة الأولى التقليدية، والثانية بعد حصولي على الدكتوراه، والثالثة بعد حصولها هي على الدكتوراه. ولعل مفهوم «إعادة الزواج من نفس الزوجة»

قد يحل بعض المشكلات التي يقابلها الناس في زيجاتهم، إذ يتصور كل طرف في العلاقة الزوجية أن الآخر نمط محدد لا يتغيَّر، ومن ثم فالتوقعات، والأحزان والأفراح، لا تتغيَّر. وهو تصور غير إنساني، فثمة قدر من الثبات، ولكن ثمة قدراً من التغيُّر أيضاً، ولابد أن يأخذ الإنسان كل شيء في الحُسبان.

ومن الطريف أنني كنت أتصور أنني تزوجت من د. هدى لأنها مختلفة في كثير من النواحي عن أمي، ولكني اكتشفت - بعد قدر لا بأس به من التأمل - أنها تشبهها في كثير من النواحي، فهي الأخرى أم مطْلَقة وشاملة تتسم بهذا الإيمان الريفي الصارم بالعدل والمساواة، وهي مثلها تحب النظافة بشكل أراه متطرفًا وتراه هي أقل من المعتاد. لكل هذا أقول مازحًا إنني مصاب ببعض ملامح مركب أوديب.

ولعل الجانب الكوميدي من التأمل يظهر في هذه الواقعة. حينما كنت أدرِّس في كلية البنات، كنت أحاول أن أؤدي أدواراً كثيرة من بينها دور الأب («الأبوة غير البيولوجية»). ومرة قابلت إحدى طالباتي الحوامل وسألتها متى سترزق بالمولود، فقالت: «بعد شهرين». وبعد شهرين، قابلتها في القسم فسألتها هل رُزقت ولداً أو بنتًا، لأقابل بضحكات الطالبات العالية، فالطالبة الحامل لم تكن قد ولدت بعد. ولكنني قمت بعملية حسابية عقلية، وجلست في عالمي العقلي الهادئ المنظم أطل منه على عالم الزمان والولادة والموت دون أن أنزل للتفاصيل المباشرة. ولعل هذه المقدرة على الانفصال المؤقت عن الواقع هي التي مكنتني من كتابة **الموسوعة** فيما يزيد على ربع قرن، كان الصراع العربي الإسرائيلي في أثنائها يأخذ أشكالاً كثيرة، ويتوهم البعض أنه اقترب من لحظته النهائية، وأننا على وشك دخول عالم السلام الدائم. ولكني لم أتوقف عن التأمل والتفكير والكتابة.

أما الجانب المظلم للتأمل (فهو يفصلني عن الواقع ويجعلني أعيش في عالمي الفكري [والأسطوري] الخاص) فيظهر في تلك الواقعة: كنت في الولايات المتحدة عام ١٩٧٠ أكتب كتاب **أرض الوعد** مستغرقًا تمامًا فيه. ثم اتصلت بي زوجتي وأخبرتني أن بعض اللصوص هاجموها واختطفوا حقيبتها وفروا وأنها ستتأخر حتى تنتهي الشرطة من التحقيق. وبعد ساعة وصلت إلى المنزل ولم أتحرك من مكاني واصلت الكتابة، فانفجرت باكية فأدركت جرمي، واعتذرت لها عما فعلت.

وقد لازمني داء التأمل عبر حياتي، ولم يولد الإيمان داخلي إلا من خلال رحلة عقلية طويلة، ولذا فإيماني إيمان تأملي عقلي، لم تدخل عليه عناصر روحية، فهو إيمان يستند إلى إحساس بعجز المقولات المادية عن تفسير ظاهرة الإنسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات فلسفية أكثر تركيبية.

ولكني برغم غرقي في التأمل حرصت دائمًا على ربط العام والخاص معًا، وقد عمقت دراستي للرومانتيكية من هذا الاتجاه. فالحقيقة ـ حسب النظرية النقدية الرومانتيكية والشعر الرومانتيكي ـ ليست شيئًا مجرداً «يضاف» إلى الظواهر، بل هي شيء كامن فيها لصيق بها، يشعر به الإنسان من خلال خفقات قلبه ونبضات عروقه، أي أن الحقيقة قد تكون شيئًا عامًا يصل المرء إلى بعض ملامحه من خلال العقل، ولكن كي يصل إلى جوهره وكليته فلن يمكنه ذلك إلا من خلال الخاص، ومن خلال الوجدان والقلب. ولعل اختياري للنموذج كأداة تحليلية هو تعبير عن هذه الرغبة.

ومازلت حتى الآن أحاول قدر استطاعتي ألا أعيش في العام وحسب، وأن أختبر المقولات الأيديولوچية على محك الأشياء المباشرة والوجدانية. وقد توصلت إلى أن الأيديولوچية قد تكون قناعًا يختفي وراءه الإنسان بحيث يتحول إلى عقل محض، وقد يختفي الإنسان تمامًا إلى درجة أنه يموت قلبًا لا قالبًا (ولذا تجدني لا أومن بالزيجات الأيديولوچية، فهي مثل الزيجات المبنية على المصلحة أو الزيجات التي تجف ولا تتخللها أي عاطفة أو لحظات صفاء أو ذكريات وأساطير مشتركة، تتحول بعد فترة إلى ما يشبه اللجنة المنعقدة بشكل دائم. ومع هذا أرى أنه من الضروري أن يشترك الزوجان في نقط الانطلاق والمثاليات وسلم الأولويات الأساسية، فالتعارض على هذا المستوى يولِّد توترات لا يمكن لمؤسسة الزواج تحملها).

و لا يعني هذا أنني تحررت تمامًا من قبضة المجرد والعقلي والمطلق، إذ يظل شيء ما داخلي يميل إليهم، فهذا مكوِّن أساسي في شخصيتي. كما أن موقفي من الزمان لا يزال فيه شيء من الانفصال، إذ إنني أعامله وكأنه مادة ثمينة مطاطة، إذ أحاول الحفاظ على كل دقيقة وثانية، أحمل في جيبي دائمًا أوراقًا لأكتب فيها أو كتبًا لأقرأها. وإن وجدت نفسي واقفًا أصنع الشاي لنفسي وعليَّ انتظار الماء حتى يغلي، ففي هذه الدقائق أؤدي بعض التمرينات الرياضية حتى لا أضيع وقتي (تعلمت هذه العادة من قراءاتي عن الصين الشعبية

في أثناء الثورة الثقافية) كما أنني أحاول أن أنجز داخل الزمان ما لا يمكن إنجازه، وكثيراً ما أضع لنفسي جداول عمل مستحيلة التحقيق.

جامعة الإسكندرية

تخرجت في مدرسة دمنهور الثانوية عام ١٩٥٥، وحملت عصا الترحال، شأني شأن كثير من الدماهرة، إلى الإسكندرية. ذهبت إلى هناك أحمل إدراكي المركب وثقتي بنفسي، وفجأة وجدت نفسي في قلب مدينة مصرية اسمًا، غربية فعلاً. كنت أقطن في الإبراهيمية التي كانت جالية يونانية كبيرة تعيش فيها؛ حتى بائع الخضر كان ينادي على بضاعته باللغة اليونانية. وفي بعض المطاعم لم يكن بُد من الحديث باليونانية أو الفرنسية. وإلى جانب هذا كانت هناك نواد للسينما تعرض علينا أحدث الأفلام الأوربية، وحفلات موسيقية، جو كوزموبوليتاني زائغ لا جذور له يمكن أن يثري الإنسان ويمكن أن يبتلعه. ذهبت إلى قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، بكلية الآداب، حيث كان الجميع يتحدث الإنجليزية، وكان كثير من الطلبة أجانب من أصل يوناني أو إيطالي (كانت دفعتي الدراسية تضم سيمون تليماك جوانيدس وماري نيكولاي وغيرهما). وحتى المصريون الخلص كانوا أجانب، إذ كانوا لا يعرفون العربية ولا يعرفون إلا أقل القليل عن مصر. حتى جدول المحاضرات كان مكتوبًا باللغة الإنجليزية، ومقسَّمًا إلى مربعات أفقية ورأسية لم أفهم منها شيئًا. أصابني الدوار، ولم يكن هناك أي شيء في خلفيتي يساعدني على التعامل مع هذا الموقف. وحينما ذهبت إلى الحلاق وأسلمت رأسي لهذا الأجير الذي لا يعرفني ولا يعرف أبي أو أخوالي، عرفت أنني قد ذهبت إلى الجيسيلشافت، المدينة التعاقدية.

وبمقدرة الدمنهوري غير العادية على البقاء، قررت التحرك بسرعة لأكتشف الآليات الجديدة المطلوبة لتحقيق البقاء، وأهمها إجادة اللغة الإنجليزية، فحبست نفسي في غرفة لمدة شهر كامل لا أسمع إلا الإذاعات المتحدثة بالإنجليزية ولا أقرأ سوى الجرائد والمجلات الإنجليزية. وعدت بعد الفصل الدراسي الأول وقد تملكت ناصية اللغة بشكل أدهش أساتذتي. وفي الصيف، أحضرت أطنانًا من الكتب العربية التي تتناول تاريخ الغرب والفكر الغربي والفن الغربي والفلسفة الغربية، كما أحضرت ترجمات لعدد من

المسرحيات والروايات، حتى يمكنني تملك ناصية الخطاب الحضاري الغربي، وحتى تتعمق معرفتي بالتقاليد الأدبية الغربية، مثلما تملكت ناصية اللغة (وقد خضت تجربة فريدة في ذلك الصيف، إذ أحضرت ترجمة إنجليزية لرواية جرمينال لإميل زولا وقررت قراءتها دون توقف حتى أشعر بها ككل عضوي متكامل. وبالفعل، جلست لمدة ثلاثة أيام وثلاث ليال أقرأ وأقرأ وأقرأ دون أن أنام ونجحت التجربة، ولم أزدد حكمة!). وفي الفرقة الثانية تركْت الكلية لبضعة شهور ودخلت مدرسة إنجليزية حتى تصبح الإنجليزية لغة حية بالنسبة لي. وبذلك، أصبحت قادراً على التحرك في تلك الأوساط شبه المصرية والتعامل معها بكفاءة غير عادية برغم عدم احترامي لها. وقد كان أمراً محزنًا للغاية أن أرى كل هؤلاء يعيشون في بلدنا، بعضهم لم يغادرها قط ولكنهم لا يعرفون عنها شيئًا، بل لا يتحدثون لغتها!

كان قسم اللغة الإنجليزية في الإسكندرية تجربة فريدة. فالتدريس فيه كان يأخذ شكل محاضرات حقيقية، لا دروس إملاء. (كانت ذاكرتي قوية إلى درجة أنني لم أكن أنسى أي شيء يُذكر في المحاضرات. وحينما كتبت رسالتي للدكتوراه وبعض مؤلفاتي عن الصهيونية بالإنجليزية والعربية، لم أستخدم الكروت المعتادة، برغم أنني قرأت عشرات المراجع واقتبست منها. وهذا يعود إلى أني كنت أتذكر الاقتباس والصفحة التي ورد فيها. ومع هذا يجب أن أذكر أنني لا أجيد الاستماع للمحاضرات، إذ إنني كثيراً ما أسرح نتيجةً لفكرة يقولها المحاضر وأبدأ في التأمل فيها). كان الأساتذة يدخلون ويلقون بمحاضراتهم ويفسحون المجال للطلبة كي يطرحوا أسئلتهم. وكانوا يقبلون الرأي الآخر بصدر رحب، بل ويرحبون به. كنت في هذه المرحلة من حياتي ماركسيّاً أقدم تفسيرات طبقية لكثير من النصوص الأدبية، فكانوا يحاورونني بشأن ما قلته وأحصل في نهاية الأمر على درجة عالية برغم اختلافهم معي. وكانوا يطلبون منا أن نكتب أبحاثًا حقيقية ونقرأ المراجع ونستشهد بها في مقالاتنا. وكانت الأسئلة في الامتحانات تتطلب إجابة يعمل فيها الإنسان عقله وخياله لا أن يجتر ما قاله الأساتذة من قبل. وكانت إجاباتنا تأخذ شكل مقالات طويلة يعرض فيها الطالب وجهة نظره. لم يكن أساتذتنا في الإسكندرية يعرفون التهاون في الدرجات، فالعملية التعليمية بالنسبة لهم كانت شيئًا جادّاً ومهمّاً. كان عدد الطلبة صغيراً يتناقص تدريجيّا كل عام إلى أن يصل إلى عشرة أو أقل في عام التخرج. كانوا يطالبوننا بالكثير ولا يتهاونون، ولكننا كنا نتعلم المعرفة والسلوك القويم. ولعله لهذا

السبب حينما ذهبت إلى جامعة كولومبيا والتحقت بقسم الدراسات العليا، وجدت أن مستواي أعلى من مستوى كثير من الطلبة هناك. في تلك اللحظة فهمت معاناتي في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية وما كنا نحمله من أعباء دراسية ثقيلة.

ورئيسة القسم، الدكتورة نور شريف، إنسانة على قدر كبير من الثقافة والحكمة. كانت محاضراتها عن تشارلز ديكنز Charles Dickens أو عن شعر أواخر القرن الثامن عشر (بما في ذلك شعر وليام بليك William Blake) أو عن حضارة القرن التاسع عشر متعة حقيقية. إذ كانت محاضرات حوارية بالفعل، تناقش معنا النصوص الأدبية وتفسرها تفسيراً واسعاً يتضمن العناصر الجمالية والتاريخية والأخلاقية. (ولذا حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة حيث كان هناك استقطاب بين الاتجاه الشكلي أو الشكلاني [بالإنجليزية: فورماليست formalist] والاتجاه التاريخي، لم أسقط في هذا الاستقطاب ولم أختر جانباً دون الآخر، بل ركزت على النصوص وعمقت من رؤيتي لها من خلال دراسة سياقها الاجتماعي والثقافي، وهو المنهج الذي مازلت أتبعه في دراساتي).

كانت الدكتورة نور على قدر كبير من الالتزام برسالتها كمعلمة: أن تسهم في بناء هذا البلد عن طريق تعليم أبنائه، وقد نجحت بفضل مثابرتها وإصرارها أن تكوِّن جيباً فريداً. لم تكن تخضع أبداً للضغوط الخارجية لتحافظ على رسالتها. أذكر مرة أن أحد الطلبة «الواصلين»، كان عضواً في الاتحاد الاشتراكي ورئيساً لاتحاد الطلبة... إلخ. وكان هذا الطالب، شأنه شأن كثير من «الواصلين»، خائباً، فرسب في اللغة الإنجليزية واضطر لإعادة السنة النهائية ثلاث مرات لهذا السبب. ويبدو أنه نجح، في هذه الآونة، أن يجعل أحد الموظفين في رئاسة الجمهورية يكتب رسالة يسأل فيها عن سبب الرسوب المتكرر لهذا الواصل الوصولي. فكان رد د. نور أن نجاح ورسوب مثل هذا الطالب ليس شأناً من شئون رئاسة الجمهورية. كان هذا عام ١٩٦٢، حينما كان الجميع يخاف المخابرات. واضطر صاحبنا إلى أن يستذكر دروسه ويدخل الامتحان وينجح فيه شأنه شأن كل عباد الله. ومرة أراد العميد أن يعرف نتيجة إحدى الطالبات قبل إعلانها، فاستشاطت غضباً وأعطت النتيجة للفراش ليعلنها، وأخبرت العميد في الوقت نفسه أن فلانة التي يسأل عنها قد رسبت في ثلاث مواد.

لاحظت ابنتي نور (التي سميتها باسم أستاذتي) أن أصدقائي من الإسكندرية لهم طابع

خاص، فأخبرتها أن هذه هي بصمات د. نور وقسمها. وسألتني مرة د. نور شريف عن أهم مصادري الفكرية، فكان ردي ضاحكًا هو: نور شريف. ثم أضفت بشكل جاد: إنني على مستوى من المستويات أعني ما أقول. ولا يمكن أن أتخيل نفسي دون هذه المرحلة من حياتي التي تعلمنا فيها كيف نفكر وننقد ونكتب.

كان الدكتور محمود المنزلاوي يلقي علينا محاضراته في تاريخ الحضارة في العالم، فيحدثنا بطلاقة وتلقائية عن كل شيء، ابتداءً من ملحمات هوميروس وانتهاءً بدكتور زيفاجو لباسترناك. وكان الدكتور محمد مصطفى بدوي يقرأ معنا النصوص ويرفض أي تعميمات لا تستند إلى استشهاد من النص. كان يضايقني أحيانًا كثيرة، ولكني تعلمت (أنا الذي أجيد التحليق في عالم الأيديولوجيا) أن أبحث دائمًا عن أرض راسخة، مهما حلقت. وكان كل من الدكتور المنزلاوي وبدوي يستضيفني في منزله ويعطيني الكتب ويعلمني فن القراءة والحياة.

ومن أهم أساتذتي في الإسكندرية الشاعر الإنجليزي الحديث البروفسير جون هيث ستبس John Heath Stubbs (الذي درست على يديه الشعر والرواية والتراث الكلاسيكي [اليوناني والروماني] وكتابة المقال). أذكر أنه في امتحان أدب القرن السابع عشر كان هناك سؤال عن مصادر شخصية الشيطان والموت والخطيئة في ملحمة الفردوس المفقود Paradise Lost لجون ميلتون John Milton. أمسكت بأطراف شجاعتي وقارنت بين لندن التي عاش فيها جون ميلتون ودمنهور التي عشت فيها (والتي رأيت فيها مواكب الحرفيين حتى الخمسينيات والتي تعود ولا شك إلى عصور سابقة). وقد عممت من تجربتي، أو على الأقل استخلصت منها نموذجًا تفسيريًا لدراسة ميلتون، فبيَّنت أنه حينما كتب الشاعر الإنجليزي ملحمته كان عصر النهضة قد بدأ بالفعل منذ قرن ونصف القرن، بل وكان قد بدأ يخبو وبدأت تظهر تباشير عصر العقل والاستنارة. ولكنني أشرت إلى أن الرأي السائد (آنذاك) الخاص بأن العصور الوسطى المظلمة اختفت في اليوم التالي تقريبًا لعصر النهضة هو اختزال مخل للأمور، لأن الأشكال الحضارية لا تختفي مع التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية، بل إنها تستمر قرونًا طويلة. ولذا، مع أن ميلتون كان يعيش حقًا في أواخر عصر النهضة فمن المحتمل أن يكون قد احتك بشكل يومي بكثير من الأشكال الحضارية من العصر الوسيط (تلك الأشكال التي استمرت لعدة قرون بعد عصر النهضة). ومن بين هذه الأشكال المسرحيات الدينية مثل مسرحيات

الأخلاق (بالإنجليزية: موراليتي بلييز Morality Plays) وهي مسرحيات كانت مليئة بشخصيات مسطحة تشبيهية «أليجوريكال allegorical» مثل الشيطان والموت والخطيئة والتي كانت لاتزال تُمثَّل في أرجاء لندن. ولابد أنه تأثر بها واستوعبها ورسم بعض شخصياته بوحي منها.

فوجئت بأن البروفسير ستبس قد أعطاني النهاية العظمى، بل وأخبرني فيما بعد أنه لو كان بوسعه أن يعطيني أكثر من هذا لفعل، إذ إن ما قلته كان جديداً تماماً. وأضاف أن العالم الإنجليزي تيليارد Tillyard كان قد كتب لتوه دراسة تطرح مثل هذه الرؤية صدرت منذ شهر وأنه متأكد من أنني لم أقرأها، وأنني توصلت إلى ما توصلت إليه من خلال تجربتي. وازدادت جرأتي بعد تلك الواقعة، وتعلمت كيف أستند إلى تجربتي الخاصة ولا أنكرها وإلى تراثي ولا أتنكر له، بل أوظفهما في عملية الإدراك والتفسير، كما ازددت إيماناً بمقدرة العقل والخيال على التوليد.

وبعد عدة سنوات، كتبت تقريراً لكلية الآداب بجامعة الملك سعود بينت فيه أن من أكبر آفات البحث العلمي في العالم العربي انفصاله عن المعجم الحضاري الإسلامي وافتراض أن ثمة معرفة عالمية علينا أن نحصلها متناسين تراثنا وهويتنا. وأشرت إلى أنه لن يمكننا أن نبدع طالما استنمنا لهذه المقولة، فهي تعني المحاولة الدائمة «للحاق بالغرب» (فالعالمي في واقع الأمر هو الغربي). وضربت مثلاً بما يدور في أقسام اللغات الأوربية في العالم العربي، وكيف أننا ندرسها من وجهة نظر أصحابها وحسب، و هذا يعني سلباً كاملاً للذات تسبب في أن ذكاءنا يتناقص، إذ إننا نحاول عن وعي أو غير وعي أن نستبعد هويتنا الحضارية ومعرفتنا العربية أو الإسلامية وأي أدوات تحليلية مرتبطة بهذه الهوية وبتلك المعرفة. وهذا الاستبعاد هو في جوهره عملية قمع هائلة للذات، تستهلك جزءاً كبيراً من طاقة الإنسان لإنجازها، وإن نجح في إنجازها فإنه يستهلك ما تبقى عنده من طاقة (وأعتقد أن هذا هو ما يحدث للطلبة العرب في حضرة الأساتذة الأجانب. فالرقعة الحضارية المشتركة بينهم لا وجود لها البتة، ومن ثم ينبغي على الطالب العربي أن يصفي ذاته الحضارية تماماً، أي عليه أن يقمع ذاكرته الحضارية، حتى يمكنه أن يبدأ في التحصيل والفهم بدلاً من أن تشكل أرضية يقف عليها ويفهم من خلالها الآخر، بحيث يمكنه أن يستخدم تراثه الذي يطرحه في إدراك ما لا يعرف من خلال مقارنة نقاط الاختلاف والالتقاء).

وحلاً لهذه المشكلة، اقترحت تشجيع الباحثين على الانطلاق من منظور عربي إسلامي ومنظور عالمي مقارن يتجاوز المركزية الغربية التي سيطرت علينا جميعًا. فالانطلاق من منظور إسلامي عربي يمكن أن يساعد الباحث على اختيار موضوعات جديدة يترجم إبداعه من خلالها، كما أنه بهذه الطريقة يسترجع المنظور المقارن الذي يحوِّل الغرب من تشكيل حضاري مطلق إلى تشكيل ضمن تشكيلات حضارية أخرى، ولذا يمكننا أن ننظر إليه براحة دون قلق، إذ إنه إذا كان تشكيلاً ضمن تشكيلات أخرى فليس على المرء قبوله (كما يفعل دعاة الغرب) أو رفضه (كما يفعل بعض المتشددين) وإنما يمكننا أن ندرسه كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات.

وفي الإسكندرية، قابلت شخصية أسطورية: محمد سعيد البسيوني، هذا العبقري المغمور الذي تتلمذ على يديه العشرات من مثقفي الإسكندرية. هو في مثل سني تقريبًا، لا يتحدث إلا قليلاً، يكتب الشعر والرواية والمقال. ما قرأت من أعماله متميِّز بدرجة تفوق الوصف (ولكنه يطرحها جانبًا ثم يمزقها أو يهملها تمامًا). ما الذي أصابه بهذا الحزن؟ هذا ما لم أتمكن من معرفته حتى الآن برغم مزاملتي له وتتلمذي على يديه منذ عام ١٩٥٤، أي منذ ما يقرب من نصف قرن تقريبًا. هو أسطورة حقيقية؛ سحابة سخية تمطر على من حولها ولا يُعرف كنهها. حينما كنا فتية نجلس على شاطئ سبورتنج كان يحدثنا في كل شيء: عن الأدب الروسي في القرن التاسع عشر، والأدب السوفيتي في القرن العشرين، عن معنى نتائج انتخابات البلدية في إيطاليا، عن أعمال جوته، ومؤلفات عبدالرحمن بدوي وتطور فكر ماركس، ويعرفنا على أشعار عبد الوهاب البياتي وعبد الصبور وأراجون وبابلو نيرودا وناظم حكمت (الذي عشقت شعره وقرأت معظم ما تُرجم منه إلى العربية والإنجليزية، وتأثرت به). وكان سعيد سخيًا للغاية يزودنا دائمًا بالكتب، فقد كانت مكتبته الخاصة ثرية إلى أقصى حد. كما تعلمنا منه حب الموسيقى الكلاسيك، وكنا نقترض منه الإسطوانات التي نستمع إليها والكتب التي تساعدنا على التذوق. وحينما كنا نكتب شيئًا، كنا نعرضه عليه، فكان ناقدًا نافذ الرؤية، ودودًا لا ينافق. لم ينشر شيئًا حتى الآن، وإن كنت أعرف تمام المعرفة أن بعض كبار الكُتَّاب قد أخذ بعض كتاباته وانتحلها.

وأذكر أنه بعد صفقة الأسلحة التشيكية، ذكر لنا أن الاتحاد السوفيتي سيُفضل التعاون مع البورجوازيات الوطنية بدلاً من التعاون مع الأحزاب الشيوعية، أي أنه سيتراجع عن

الخط الأممي الشيوعي، ومن ثم توقع أن يتم هجوم حاد على ستالين. وقبل أن يلقي خروشوف بقنبلته في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي التي رجت العالم رجّا، كنا شلة من الفتية نجلس على شاطئ سبورتنج ننتظر انفجارها. وحينما حدث الانفجار بالفعل، مادت الأرض تحت أقدام بعض كبار المفكرين في أنحاء العالم. مازلت حتى الآن ألقاه مرة أو مرتين كل عام، لأتحدث معه في كل القضايا الفكرية والسياسية وأنهل من معينه. وكان هو الذي نصحني بأن أدرس الأدب الإنجليزي بدلاً من الفلسفة، لأن اللغة الإنجليزية ـ كما قال لي ـ ستكون نافذة أُطل منها لا على الفلسفة وحسب وإنما على العالم ككل.

وقد قامت صداقة عميقة بين مجموعة من الأصدقاء (أ. جمال إمام ـ أ. فتحي أبو رفيعة ـ أ. علي زيد [رحمه الله] ـ أ. محمد ريان [رحمه الله] ـ د. هدى حجازي). مازلنا نلتقي ونتذكر أيامنا في الإسكندرية قبل أن يُقذف بنا في طرقات المدن اللعينة ـ نتذكر عالمنا الجميل وأيام الأنس والصراعات النبيلة. نتحدث عن العالم وكأن مصيره يتوقف على نتيجة المناقشة، ونضحك وكأننا سنعيش أبدًا. ود. هدى حجازي هي زوجتي التي قرأت كل ما كتبت وحاورتني كما لم يحاورني أحد (وحينما كبر ياسر ونور اشتركا في الحوار الذي كان يتسم أحيانًا بسخونة غير عادية، وهو ما جعل منزلنا من المنازل القليلة التي يتكهرب فيها الجو بسبب نقاش فلسفي). قدَّمت لي زوجتي الكثير في حياتنا الخاصة مما كان له أعمق الأثر في حياتي الفكرية العامة. ولكن هذه ـ كما قلت ـ سيرة غير ذاتية، ود. هدى إنسانة خاصة جدًا ترفض أن تكون جزءًا من الحياة العامة، أو على الأقل حياتي العامة، فهي لها مواقفها الفكرية والسياسية المستقلة.

تجربتي المادية والماركسية

حينما كنت في السنة النهائية في مدرسة دمنهور الثانوية، وأنا بعد في السادسة عشرة، بدأت بعض الأسئلة الأساسية تهاجمني وبإلحاح شديد. وكان من أهمها أسئلة خاصة بأصل الشر في العالم والحكمة من وجوده، وعن أصل الكون. وكان هذا العام هو أول عام أدرس فيه مادة الفلسفة. وقد خلبت هذه المادة لبي تمامًا، فكنت أقضي الساعات الطوال في قراءة الكتاب المقرر. وقد ساعدني هذا على تنويع أسئلتي وتعميقها وصياغتها بطريقة متبلورة. وأذكر أنني قرأت قصيدة قصيرة أعتقد أنها لكامل الشناوي (في مجلة

الرسالة الجديدة التي كانت قد بدأت في الصدور آنذاك). تقول القصيدة: «يا رب فيم خلقتنا وتركتنا، / نَهْبَ الظلام فلا ضياءَ ولا سنا / وندبٌ فوق الأرض لا ندري بها، / وندبٌ فوق الأرض لا تدري بنا / أنا من أنا، أنا من أكون: وسيلةٌ، / أم غايةٌ، أنا لست أعرف من أنا / وهمٌ يساور ملحدًا فيَرُوعه، / ويخافه من كان مثلي مؤمنا».

والقصيدة ليست من عيون الشعر العربي، ومع هذا تركت فيّ أثرًا عميقًا. ولكن من أكثر الأشياء تأثيرًا أنها جعلت الإيمان الديني مسألة جبن، وإحجام عن التساؤل، وهذا ما لا يقبله من كان في سني. ولم يكن أحد في أعضاء أسرتي قادرًا على أن يأتي بإجابة شافية مركبة لهذه التساؤلات، فمعظمهم كان يصلي ويصوم بحكم العادة والتقاليد، ومن هنا فالتساؤل الفلسفي يقع خارج نطاق تصوراتهم وأفكارهم. أما أقراني فلم يكونوا في مستواي الفكري، ولذا عجزوا هم أيضًا عن محاورتي. وفي نهاية الأمر ذهبت إلى مدرس اللغة العربية (والدين) أسأله، فكان رده بسيطًا ساذجًا، إذ استخدم مفهوم السببية البسيطة وهو أن لكل مسبب سببًا، وهذا العالم المخلوق لابد أن يكون له خالق، ولذا فالأمور واضحة تمامًا. وهنا سألته ومن خالق الشر، كان رده في غاية البساطة أيضًا، إذ قال إن العقل يعجز عن إدراك مثل هذا، وتركني وحيدًا مع إجاباته البسيطة السهلة التي لم تشف لي غليلاً، بل قوّضت من إيماني. وبدأ التأمل، وانتهى بي الأمر إلى أن أعلنت أنني لن أصلي ولن أصوم إلى أن أجد إجابة عن أسئلتي.

تلقى أعضاء أسرتي الخبر بشيء من عدم التصديق في البداية، ولما كانوا قد تعودوا مني مثل هذه التحولات (حيث إنني قبل عامين اثنين كنت قد انضممت لجمعية الإخوان المسلمين، وكنت أقضي وقتًا طويلاً من الليل في قراءة القرآن مع أحد الخدم)، شتمني والدي ولكنه تركني وشأني.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ انتقلت بعد مرور الصيف إلى الإسكندرية. وقابلت سعيد البسيوني، وكان هو الآخر قد هزه الشك. فبدأنا نتحاور، وعرفت مكان المكتبة الحجازية، وكان صاحبها رجلاً مثقفًا يساعدنا على اختيار الكتب (على عكس بائعي الكتب هذه الأيام الذين يتسمون بالجهل المطبق، فاهتمامهم بالكتاب ينتهي عند سعره ولونه!).

اتسعت دائرة الحوار بالنسبة لي، ومما سهل الأمر عليّ وجودي في الإسكندرية (وفي

كلية الآداب قسم اللغة الإنجليزية وآدابها) مع مجموعة من الأجانب (اليونانيين والإيطاليين) ممن لا يحجمون عن مناقشة مثل هذه الأمور بحرية بالغة، أتاحت أمامي الفرصة لطرح المزيد من الأسئلة إلى أن أصبح الشك مكونًا أساسيًا في رؤيتي.

وقد دارت مناقشة حامية الوطيس بين أعضاء الندوة الشهرية التي أعقدها في منزلي ويحضرها من يشاء من الشباب (وقد نشأت بيني وبين كثير منهم صداقة فكرية وشخصية عميقة، أذكر منهم: أحمد عبد المجيد ـ مهدي الدجاني وزوجته فاطمة الزهراء وصديقتها نانسي عمارة ـ د. محمد طه ـ أحمد عبد الله ـ وائل أبو سعادات ـ محمد إبراهيم مبروك ـ داليا الأسود ـ محمد وعلاء عبد العزيز ـ لمياء سلام). وحينما قرأت عليهم مقتطفات من هذه الرحلة الفكرية، طرح بعضهم تساؤلات حول طبيعة ما حدث لي بالضبط، هل كان مجرد شك وبالتالي فهو بداية بحث، أم كان إلحادًا صريحًا؟ وقد رأى بعضهم أنني أصبحت «ملحدًا» بالفعل، ولكن البعض الآخر أشار إلى أن إيماني ببعض المطلقات الأخلاقية والإنسانية يتنافى تمامًا مع الرؤية المادية الخالصة (التي تشكل جوهر الإلحاد)، وأن هذه المطلقات هي تعبير عن وجود شيء ما وراء العالم المادي، وأن كل ما حدث هو أن الشك قوَّض الإيمان البسيط وبدأت رحلة البحث وظلت مستمرة إلى أن بلورت لنفسي رؤية دينية جديدة لا تتسم بالبساطة والسذاجة. وأرى أن كلمة «ملحد» في حالتي تعني في واقع الأمر «مادي» من الناحية الفلسفية وحسب، أما من الناحية الفعلية فقد كنت ملتزمًا بالقيم المطلقة وبالحب كمقولة مجاوزة لعالم المادة (التجاوز بالمعنى العام هو «تخطي شيء ما وصولاً إلى ما هو أسمى منه»، والتجاوز هنا هو تخطي الرؤية المادية وصولاً إلى رؤية أكثر عمقًا وتركيبًا تستند إلى ما وراء المادة). هذا يعني أنني كنت أدور في إطار نموذجين: واحد نظري مجرد مادي (معاد في نفس الوقت لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم ولأي شكل من أشكال الثبات والإطلاق)، والآخر متعين أخلاقي (يستند إلى إيمان بمنظومة أخلاقية تضرب بجذورها في عالم ما وراء المادة). وأعتقد أن هذه الازدواجية هي التي تعمقت بعد ذلك وتبلورت إلى أن كان عليّ أن أحسم الأمر وأصفي الازدواجية وأدخل عالم الإيمان والتركيب (والثنائيات المتفاعلة).

هذا الشك خلق في نفسي فراغًا، فلم يعد من الممكن قبول الأطر القديمة. وكان لابد من أن يُملأ هذا الفراغ العَقَدي (أو الأيديولوچي). وبما أنني كنت ثائرًا ضد الظلم الاجتماعي، كان من الحتمي تقريبًا أن أتوجه للماركسية. وقد أعطاني صديقي سعيد

البسيوني بعض الكتب عن هذا الموضوع، كما أن أصدقائي الأجانب كان عندهم كثير من الأدبيات الماركسية. ثم فتحت المكتبات السوفيتية التي كانت تبيع الكتب السوفيتية (والماركسية) بأسعار رخيصة، فاشترينا الكثير منها، وبدأت أقرأ فيها بنهم. وكان اهتمامي بالماركسية فكريًا في بداية الأمر، إلى أن التقى بي أحد أعضاء حدتو وجنّدني عضواً في الحزب عام ١٩٥٥. وفوجئت بتصعيدي في الحزب نظرًا لمعرفتي باللغة الإنجليزية والمصادر الأولية للفكر الماركسي. وقد قمت بترجمة كتاب ماوتس تونج عن التناقض عام ١٩٥٧ (لعلها كانت أولى الترجمات إلى العربية). ومن الطريف أنني بموضوعية كاملة كنت أُبيِّن لهم في الحزب أنه يجب ألا أُصعَّد بسبب خلفيتي البورجوازية ولابد من اختباري والتأكد من «نقائي الأيديولوجي». ومع هذا، استمروا في تصعيدي ووجدتني مسئولاً عن خلية، وعضواً في لجنة منطقة الرمل (على ما أذكر). وكنا قد سمعنا أن الأستاذ محمود أمين العالم هو السكرتير العام للحزب الشيوعي الموحَّد (الذي بقي موحداً عدة أشهر وانفرط عقده مرة أخرى لعدة أحزاب صغيرة متصارعة متناحرة كما هو الحال مع الحركة الشيوعية عبر تاريخها).

ولعل أهم إنجازاتنا الحركية هو سيطرة الماركسيين على الجمعية الإنجليزية، وهي جمعية الطلبة في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وكان عدد أعضائها ثمانية، يمثل اثنان كل سنة دراسية. وكانت الانتخابات حرة ونزيهة. ونظراً لشعبيتنا بين الطلبة، إذ كنا نقوم بتنظيم النشاطات المختلفة (رحلات - مسرحية - قراءة مسرحية، أي أن نقوم بتمثيل مسرحية على أن يحمل كل ممثل الكتاب ويقرأ منه - مجلة حائط - مجلة سنوية مطبوعة)، كان مرشحنا يكسب الانتخابات. ولكننا قررنا ألا نحتكر «السلطة» ولذا كنا نسمح بانتخاب عدد من الطلبة غير الماركسيين للجمعية، على ألا يزيد عددهم عن ثلاثة، حتى يكون القرار النهائي في يدنا.

أما نشاطي الماركسي خارج الجامعة فكان أكثر خطورة، إذ كنت مسئولاً حزبيًا عن مصنع شربيط لتجفيف البصل في الحضرة بالإسكندرية. وقد نجحت في تنظيم إضراب للعمال. ولكن والحق يُقال كنت أشعر بأن وجودي بينهم كان نشازًا، كما أن درجات الفقر بين بعضهم لم تكن تُصدَّق، وكانت تتزايد بسبب الإضراب. فكان كل هذا يصدمني ويولِّد فيَّ إحساسًا عميقًا بالذنب بسبب مستواي المعيشي.

وأنا أحب أن أعيش فكري بقدر الإمكان. أذكر أنني كنت أسير مع خطيبتي على الكورنيش، فرأت شحاذًا وأرادت أن تعطيه صدقة، فنهرتها «حتى يشعر هذا الشحاذ بالظلم فيثور»، وهي الاستجابة الماركسية التقليدية للتعاطف الفردي مع الفقراء (وقد تغيَّرت الأمور بعد ذلك، وبدأت أفصل الثورة العامة عن البؤس الشخصي).

وأحب أن أذكر هنا واقعة طريفة، إذ قدمني الحزب لطبيب أسنان (من مدينة الحمام بجوار برج العرب) يدعى د. حسن حسونة. وقالوا لي إنه من مؤسسي الحركة الشيوعية في مصر، وإنه قد يكون من المفيد تسجيل شهادته. وقد قص عليّ قصته، فقال إنه كان يعمل في مقتبل حياته مهرجًا في سيرك مصري كان يزور موسكو عند اندلاع الثورة البلشفية، وجنّده البلاشفة والتحق بإحدى مدارس الكادر الحزبية وعاد لتأسيس الحزب الشيوعي المصري. وقد دوّنت شهادته، ولكن حين قُبض عليّ تم تحريز هذه الأوراق، ولعلها في أحد الأراشيف. ولعل الدفتر المحرَّز لا يحوي شيئًا مهمًا، أو لعله يحوي بعض المعلومات المهمة عن بدايات الحركة الشيوعية المصرية.

وقد قُبض عليّ في الحضرة في أثناء توزيع المنشورات التي أصدرها الحزب يوم اندلاع ثورة العراق ترحيبًا بها. وقد نجح والدي من خلال نفوذه أن يخرجني من السجن بعد فترة قصيرة للغاية، وكتبت إلى الحزب وأخبرتهم أن التحركات شبه العلنية لابد أن تتوقف تمامًا، إذ توقعت حدوث صدام مع حكومة الرئيس عبد الناصر، وأنه لابد من التزام السرية.

وأذكر أنني في صيف عام ١٩٥٨ كنت أجلس مع أعضاء خليتي في حديقة الشلالات نتدارس معًا أيديولوجية حزب البعث (بحُسبانه حزب البورجوازية الصغيرة العربية [لم تكن المقولات التحليلية الأخرى، الحضارية والدينية، قد دخلت معجمي بعد])، حينما حضر أحد الرفاق الذي كان من المفروض أنه لا يعرف عن هذا الاجتماع شيئًا. وحينما سألته عن سر حضوره، قال إنه عرف من فلان (مسئولي في الحزب) أمر الاجتماع وأراد أن يستزيد علمًا! وكان هذا خرقًا لأبسط قواعد العمل السياسي السري (تبين فيما بعد أن هذا الرفيق كان يعمل لحساب السلطات!).

وكنت قد بدأت ألاحظ أن السلوك الشخصي للرفاق كان متناقضًا مع أي نوع من أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية، وأن كمية النرجسية عند بعضهم كانت ضخمة للغاية. وأنا

لا أمانع في وجود قدر من النرجسية عند البشر، فهذا أمر أساسي بالنسبة لهم، وخصوصًا بالنسبة للثائر، فالنرجسية آلية نفسية يدافع من خلالها عن نفسه ضد مجتمع يود ابتلاعه. ولكن النرجسية التي لاحظتها في كثير من الرفاق كانت بالفعل متطرفة، والحريات الخلقية التي كانوا يسمحون لأنفسهم بها كانت كاملة، أي أنهم في واقع الأمر كانوا شخصيات نيتشوية داروينية، لا علاقة لها بالماركسية ولا بأي منظومة أخلاقية، خاصةً أن ماركسية بعضهم كانت تنبع من حقد طبقي أعمى وليس من إيمان بضرورة إقامة العدل في الأرض. بل كثيرًا ما كنت أشعر أن بعضهم كان ماركسيًا بحكم وضعه الطبقي وحسب وأنه لو سنحت الفرصة أمامه للفرار من طبقته والانضمام للطبقات المستغلة الظالمة لفعل دون تردد وطلّق ماركسيته طلاقًا بائنًا. لكل هذا قدّمت استقالتي، وطلبت أن أُعَدَّ من أصدقاء الحزب لا من أعضائه.

بعد خروجي من الحزب اعتُقلت إحدى طالباتي بتهمة الشيوعية، وكانت متزوجة من أحد «الرفاق». وبدأ زوجها يغازل أعز صديقاتها (وكانت هي الأخرى إحدى طالباتي). فنهرته وطلبت منه أن ينتظر على الأقل لحين الإفراج عن زوجته، رفيقته في النضال. فلم يستمع إلى النصيحة. ولكن حين خرجت زوجته من السجن طلقها وتزوج من صديقتها بطريقة داروينية لا علاقة لها باحترام الإنسان. وحينما جاءتني طالبتي تشكو مما حدث (وكانت دائمة السخرية مني لنزعاتي الأخلاقية والإنسانية «غير العلمية») قلت لها ساخرًا: «لقد خدمت المرحلة السابقة، أما المرحلة اللاحقة فهي تتطلب زوجةً جديدة»، فانفجرت باكية. وأنا لَم أكن أقصد قط جرح شعورها، وإنما كنت أحاول أن أبيِّن لها أن المنطق الدارويني النيتشوي يؤدي إلى مثل هذه المواقف غير الإنسانية، وأن المنطق الذي تبنته في الماضي لا يتعارض مع ما حدث لها. ولكنني أدركت أن طريقتي كانت فظة إلى حدٍّ كبير (نزعتي نحو التجريد والتأمل مرة أخرى)، فطيبت خاطرها وأخبرتها بأن هذا الطلاق ليس نهاية العالم وأنها يمكنها أن تستأنف حياتها من جديد.

ومن أطرف القصص التي رواها أحد الرفاق السابقين الفلسطينيين ما حدث له مع مجموعة من التروتسكيين حضروا إلى معسكر تدريب الفدائيين، وبادروا صديقي بالسؤال عن إطاره النظري ومنطلقاته الفلسفية ونقط ارتكازه العقلية، فاحتار صديقي ولكنه أخبرهم بأنهم في هذا المعسكر يؤمنون بالكفاح المسلح، ثم أضاف أنهم يمكنهم أن يشاركوا بأنفسهم في عملية عسكرية في اليوم التالي. ثم أعد صديقي الماكر عدة سيارات

لهم، وتقدم الموكب نحو منطقة جبلية. ثم بدأ الرصاص ينهال عليهم، بتدبير سابق، وبطبيعة الحال لم يصبهم بسوء. ولكن ـ كما أخبرني صديقي ـ تصرف التروتسكيون مثل أي بشر، أي اختبئوا تحت السيارات، ولكن ما فاجأه هو أن كل واحد منهم بدأ يتلو أدعية دينية ويطلب العون من الإله !

كانت تجربتي «الماركسية» القصيرة لها جوانبها السلبية والمظلمة دون شك، فاستخدام الصراع الطبقي أو وسائل الإنتاج كمعيار نهائي، والبحث الدائب عن العمال والفلاحين بحُسبانهم قوى فاعلة ستغير التاريخ (خصوصًا العمال بطبيعة الحال) قد جعلا رؤيتي للفكر والأدب رؤية اختزالية إلى أقصى حد، وفي هذا الإطار قرأت أعمال توفيق الحكيم وطه حسين وهيكل قراءة طبقية مبتسرة للغاية لم توفهم حقهم. بل وقرأت بعض عيون الأدب العالمي مستخدمًا نفس المعايير، وأعتقد أن هذا قد عاق تطوري الثقافي بعض الوقت. ولم أحضر الفترة «الأممية» التي كانت صفوف الحزب تزخر إبَّانها بالأجانب وبأعضاء الجماعات اليهودية وبالحماسة للحرب ضد فرانكو في إسبانيا وإهمال الجهاد ضد الصهاينة في فلسطين، فقد كان يُعَدُّ سقوطًا في قبضة الرجعية العربية (فحل الصراع العربي الإسرائيلي ـ في تصورهم ـ كان هو التحالف بين العمال والفلاحين اليهود والعرب ضد الرأسماليين والإقطاعيين العرب واليهود). لم أحضر هذه الفترة، ومع هذا كانت أصداء هذا التفكير الأممي واضحة في صفوف كثير من الشيوعيين، وكانت تتبدى بشكل واضح في حماستهم الدينية للاتحاد السوفيتي.

ومع هذا كان لتجربتي الماركسية آثار إيجابية كثيرة. وقد سألني مرة أحد الصحفيين: ماذا تبقى عندك من الماركسية؟ أجبت: لا شيء، وكل شيء. وهى إجابة سريعة، ولكنها تلخص علاقتي بالماركسية، فقد استوعبت منها الكثير، ولكن ما استوعبته انصهر تماماً في رؤيتي الإسلامية الإنسانية. أتاحت لي الماركسية فرصة التعرف على بعض النماذج الإنسانية (النبيلة والنيتشوية) عن قرب، كما أنني استوعبت بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة التاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم. وتعرفت على كثير من مقولات الفلسفة الألمانية من خلالها. كما أن محاولة التمييز بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسي تشكل أساس إحدى المقولات المركزية عندي (نهاية التاريخ)، والإحساس بأن تفسير الظواهر الإنسانية لا يمكن أن يكون مركبًا بما فيه الكفاية دون أخذ

الأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في الحسبان. وقد أكدت الماركسية (الإنسانية) لي مركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأن التاريخ له هدف وغاية. وحينما ظهرت الفلسفة البنيوية في الستينيات وبدأت تكتسح المثقفين في الغرب بدأت في دراستها بشكل محموم، إذ إنني تصورت أنها ستحل المشكلة الأساسية التي أتصور أن الماركسية فشلت في حلها، أي علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج). ولكنني اكتشفت أنها محاولة لا طائل من ورائها، لأن البنيوية كانت تنتهي في عالم من المعادلات الرياضية الميتة. وأعتقد أن النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان أو بتحوله إلى معادلات رياضية يمكن التعامل معها رياضيًا! (هناك داخل الماركسية نزعة مادية متطرفة متناقضة مع النزعة الإنسانية، ولكنني كنت من أتباع الماركسية الإنسانية، ولم أسقط قط في مسألة «القوانين» العلمية المجردة. ولعل انجذابي للماركسية الإنسانية يعود إلى ذلك النموذج الكامن في وجداني، ولعل له أصولاً دينية، والذي يرى أن الإنسان ليس بكائن مادي، وأن هناك قانونًا للإنسان وآخر للأشياء والحيوان). كما أن الماركسية دعَّمت من بعض الاتجاهات الكامنة فيّ مثل رفض الظلم والاستغلال، وضرورة إقامة العدل في الأرض، وأهمية أن يتجاوز الإنسان ما هو قائم وألا يذعن له (فالإذعان والقبول بالأمر الواقع هما جوهر الجمود والرجعية). والأكثر من هذا زودتني الماركسية بأرضية نقدية أقف عليها لأطل على بيئتي البورجوازية في مصر، ثم فيما بعد على بيئتي الأمريكية في الولايات المتحدة، فلم أنبهر بما رأيت، كما حدث لكثيرين من أعضاء جيلي، ولم أنغمس في الاستهلاكية والرغبة في اقتناء السلع والأشياء والمزيد من السلع والأشياء. فمن خلال الماركسية أمكنني الاحتفاظ بالبُعد النقدي وباستقلالي عما حولي وبمقدرتي على رؤيته كلاً كاملاً وبالتالي تجاوزه.

وفي بداية الستينيات، بدأت النزعات الاشتراكية تظهر داخل النظام الحاكم، وبدأ تشكيل الاتحاد الاشتراكي. وحيث إنني كنت أتصور نفسي اشتراكيًا، فقد ملأت بطاقة عضوية. فرُفض الطلب إذ عُددْتُ شيوعيًا، بل مُنعت من السفر إلى الخارج (لولا تدخل أبي). وبعد عدة سنوات (بعد تأميم مصنع والدي) تم الاعتراض على تعييني في أحد المناصب «شبه القيادية» لأنني شيوعي ورأسمالي في الوقت نفسه (ولعله أضيف لها الآن صفة «إسلامي» مما يجعلني محكومًا عليّ بالهلاك بغض النظر عن الأيديولوجية

الحاكمة!). وحينما كنت في الولايات المتحدة بدأ تشكيل ما يُسمَّى «التنظيم الطليعي»، ودُعيت إلى أول اجتماع، وأثرت قضية سرية هذا التنظيم، فكان هذا آخر اجتماع حضرت إليه. (ومن المؤسف أن معظم أعضاء هذا التنظيم الطليعي لم يكن عندهم أي التزام اشتراكي أو قومي. وقد استقر معظمهم في الولايات المتحدة، ولم يعودوا إلى الوطن ليساعدوا في بنائه، كما فعل غيرهم من الطلبة العاديين!). وأذكر مرة أنني كنت سألقي محاضرة عن الجدل الهيجلي في إحدى ندوات منظمة الطلبة العرب في جامعة سيراكيوز، وكان المحور الأساسي فيها هو الاشتراكية. وتصادف أن كان هناك أحد الطلبة من أبناء أحد أعضاء النخبة الاشتراكية الحاكمة، وحين أخبره أحد أصدقائه أن يحضر هذه الندوة رفض قائلاً: «إحنا بتوع الاشتراكية».

ومن الأمور التي تحيرني كثيراً، وتحير كل أعضاء الأسرة، السبب وراء تأميم مصنع والدي. فقد كان تاجراً كبيراً يمتلك تجارته وبعض العقارات، وقبل أن يدخل عالم الصناعة قابل بعض كبار المسئولين في حكومة الثورة الذين أكدوا له أن المطلوب هو تصنيع مصري، وأن الرأسمالية الوطنية لها دور في هذا. فقام والدي بنقل معظم رأسماله من التجارة والعقارات إلى الصناعة، فباع قطعة أرض ضخمة كان يمتلكها في الشاطبي (يوجد عليها بيت الطالبات الآن) واشترى مصنعًا من أحد الأجانب، وقام بتطويره. ولم يكن معروفًا عنه البذخ على الإطلاق، بل كنا نحن أبناءه نتهمه بالتقتير. فقد كنا، على سبيل المثال، نمتلك سيارة خاصة حرَّم علينا استخدامها، وكان يستخدمها للذهاب إلى المصنع أو لتوصيل العملاء، فقد كان يصر على أن نعيش مثل «أولاد الموظفين» ولذا كان علينا استخدام المواصلات العامة. ومع هذا، تم تأميم المصنع عام ١٩٦٤، أي بعد أقل من سنتين من شرائه، وقُدرت قيمته بطريقة متعسفة للغاية.

وقد لاحظ والدي - رحمه الله - بذكائه الشديد أن البيروقراطية العسكرية ستسيطر لامحالة على مقاليد الأمور، فطلب مني أن أدخل إحدى الكليات العسكرية، فضحكت من الاقتراح. وكان هو من هذه الناحية كريمًا جدًا لا يتشبث برأيه. وبعد احتكاكه ببعض مديري المصانع الجدد، بعد عمليات التمصير والتأميم، كان يعود للمنزل مهمومًا بمستقبل الصناعة في مصر.

الفصل الثالث
في الولايات المتحدة

مواجهة فكرية أولى

بعد أن تخرجت فى الجامعة، حصلت على بعثة للذهاب إلى إنجلترا. وتصادف أن حضر إلى مصر البروفسير إيان جاك Ian Jack، وكان أستاذًا للأدب الرومانتيكي الإنجليزي في جامعة كمبردج وصاحب شهرة عالمية. وطلب مني أساتذتي أن أعطيه بعض أبحاثي للماجستير، فقدمت له دراسة مطولة ذات طابع شامل بعنوان «الانتقال من الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية: دراسة نقدية». وكانت دراسة طموحة للغاية، تحاول أن تغطي تاريخ الأفكار وعلاقته بتاريخ الحركات الأدبية، وتلك النقطة المهمة في تاريخ الغرب الفكري في نهاية القرن الثامن عشر والانتقال من عصر العقل والكلاسيكية إلى عصر الوجدان والخيال والرومانسية (وتناول لحظة الانتقال هذه هو في واقع الأمر تناول لمشكلة الموضوعية والذاتية، أي نموذجين إدراكيين متعارضين). ولا تزال عندي نسخة من هذه الدراسة، وعندما أقرؤها أجد أنها لا بأس بها على الإطلاق بالنسبة لطالب حصل على ليسانس الأدب الإنجليزي لتوه.

قرأ البروفسير جاك البحث، ثم ذهبت إلى مقابلته فسألني ما مطلع قصيدة إندميون Endymion لجون كيتس John Keats، فدُهشت من السؤال ولكني لحسن حظي كنت أعرف الإجابة. ثم سألني سؤالاً آخر، هذه المرة عن قافية المقطوعة السبنسرية Spenserian stanza، فأجبته. وحينما سألني السؤال الثالث عن عدد أقسام قصيدة «الملاح القديم The Ancient Mariner» لصمويل تايلور كوليردج Samuel Taylor Coleridge أجبته، ثم سألته: لماذا تسأل مثل هذه الأسئلة التفصيلية المعلوماتية التي لا تتطلب الإجابة عنها ذكاءً أو إعمالاً للعقل أو للخيال؟ فقال إنه لاحَظ أنني أميل للتجريد

والتعميم، ولذا فإنه كان يتصور أنني لا أعرف شيئًا عن نسيج الأعمال الأدبية، ولا أجيد التعامل معها في خصوصيتها كأعمال أدبية. كان ردي عليه أنني لا أتعامل مع العموميات وحسب، وإنما أتعامل مع العام في علاقته مع الخاص، وأننا كبشر لا يمكننا أن نفكر ونتحدث إلا من خلال قدر من التعميم، وأن المستوى التعميمي للبحث الذي قدمته له لا يتطلب مني تناول التفاصيل على هذا المستوى من التخصيص. فقال إنه يجب عدم التعميم على الإطلاق في الدراسة الأدبية وأنه هو شخصيًّا كان يكتب الجزء الخاص بالشعر الرومانتيكي في تاريخ كمبردج للأدب ولم يستخدم مصطلح «رومانتيكية» مرة واحدة. فقلت له بصراحة إن محاولته هذه لا تتسم بكثير من الحكمة، إذ كيف يمكن أن نستغني عن المصطلحات بهذه البساطة، ألن يؤدي هذا إلى الحديث عن أعمال أدبية جميلة، لا ينتظمها أي إطار وربما بلغة خاصة ومتخصصه للغاية تكاد تشير إلى نفسها وحسب (أسميها الآن «أيقونية») تجعل التواصل غير ممكن والمعرفة مستحيلة؟

لم تكن المناقشة ودية على الإطلاق، ولعله كان يتوقع من طالب دراسات عليا مثلي (من إفريقيا!) أن يذعن تمامًا لآرائه، ولكنه فوجئ بموقفي هذا. وبطبيعة الحال رفض الدكتور چاك أن يساعدني على الالتحاق بجامعة كمبردج، ولذا سافرت إلى الولايات المتحدة، إلى جامعة كولومبيا في نيويورك (وكانت هذه من أولى مواجهاتي مع النموذج المعلوماتي).

وقد وقع اختياره على أحد زملائنا، فألحقه بجامعة كمبردج بالفعل، ولكنه قام «بتسويته» تمامًا هناك و«تبطيطه»، إذ طلب منه أن يقرأ في كل شيء تقريبًا. (والرغبة المعلوماتية هذه حينما تنهش إنسانًا فإنها تجعله يقرأ كل شيء حتى يعرف كل شيء، وينتهي الأمر بالمسكين أنه لا يعرف أي شيء. فالحقيقة غير الحقائق، كما سأبين فيما بعد). ثم اقترح البروفسير چاك على زميلنا أن يكتب رسالة عن شاعر فكتوري مغمور، يسمى جون كلير على ما أذكر (لمجرد أنه موضوع جديد لم يسبق لأحد الكتابة عنه). وانتهى الأمر بزميلي هذا أنه لم يكتب كلمة طيلة حياته بعد حصوله على الدكتوراه، لأنه بطبيعة الحال لا يريد أن يعمم وأي كلام إنساني يحتوي على قدر من التعميم. كما أنه كان يريد حشد كل المعلومات الموجودة على ظهر الأرض بخصوص بحثه، لأنه لا يوجد إطار تحليلي (أو نموذج تحليلي) يضبط عملية مراكمة المعلومات.

وحينما كنت في الولايات المتحدة، صدر كتاب د. چاك وهاجمه كثير من النقاد

بسبب ارتباطه الشديد بالجزئيات. وحينما ذهبت إلى جامعة كمبردج عام ١٩٨٨ لزيارة ابنتي التي كانت تدرس هناك الأدب الإنجليزي، وسألت أحد أساتذتها عن د. چاك، فأخبرني أنه لا يزال يُدرّس وليس له أي تلاميذ من أي نوع، وأنه منعزل تمامًا عن كل الحركات الفكرية هناك. ولم أُدهش كثيرًا فرؤيته كانت معادية للفكر، وكان ملتزمًا بشكل مرضي بالتفاصيل والمعلومات. وربما لو كان تركيبي النفسي مختلفًا لانتابتني الشكوك بخصوص طريقة إدراكي للواقع ولأذعنت لتحذيره من التعميم، أي تعميم، ولكنني والحمد لله لم أفعل.

جامعة كولومبيا

بدلاً من أن أذهب إلى إنجلترا، ذهبت إلى الولايات المتحدة للدراسة عام ١٩٦٣، وفي البداية قضيت شهرًا في جامعة ييل Yale. وعند وصولي عقدوا للطلبة الدارسين امتحانًا «موضوعيًا» multiple choice تكون فيه الإجابة إما بنعم أو لا لتحديد مستواهم الثقافي واللغوي. فقضيت وقتًا طويلاً في تأمل الأسئلة، وكنت أجد أن الإجابة الصحيحة أو الذكية لا هي بنعم ولا بلا، وإنما تقع بينهما. وكانت النتيجة بطبيعة الحال الفشل الذريع بدرجة رسوب لا نظير لها. وقد تقرر بناءً على هذا الامتحان أن أدرس اللغة الإنجليزية لمدة عامين قبل أن ألتحق ببرنامج الدراسات العليا. ولكنني مرة أخرى نظرًا لثقتي بنفسي أخبرتهم أن الخلل ليس فيَّ وإنما في الامتحان، فهو امتحان سخيف لا يقيس مقدرات الطالب الحقيقية وإنما سرعة بديهته واستجابته، وأن السرعة غير العمق. كما بيَّنت لهم أنني لم يسبق لي أن أخذت امتحانًا وُضعت فيه الأسئلة بهذه الطريقة، ففي جامعة الإسكندرية كانت الإجابة على أسئلة الامتحان كلها على هيئة مقالات. وأكدت لهم أن أدائي بعد أن عرفت «الطريقة» أو «الحيلة» (بالإنجليزية: جيميك gimmick) سيكون مختلفًا تمامًا. وبالفعل قرروا أن يجربوا معي مرة أخرى، وفوجئوا بأنني حصلت على أعلى درجة بين المتقدمين. وكانت هذه من أولى المواجهات بيني وبين الحضارة الأمريكية بسذاجتها وأحاديَّتها وخيلائها.

وذهبت إلى نيويورك والتحقت بجامعة كولومبيا وهي جامعة كبيرة جدًا. كان قسم اللغة الإنجليزية والأدب المقارن فيها يضم بعض أهم أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم.

كنا في كولومبيا نهرول من حجرة إلى أخرى ونقرأ بشراهة ونتحدث بسرعة ولا نتفاعل بعضنا مع بعض إلا قليلاً وفي إطار من الإتكيت والشكلية. وكان الطلبة يتحدثون بلغة معقدة للغاية، وكأنها لغة مكتوبة. وحينما بدأت أطلع على الكتابات النقدية الأمريكية لاحظت أنها هي الأخرى قد كتبت بلغة معقدة، كل كاتب له مصطلحاته الخاصة. فظننت لوهلة أنني لا أعرف اللغة الإنجليزية بما فيه الكفاية، إلى أن حضر الأستاذ بازيل ويلي Basil Willey، مؤرخ الأفكار البريطاني الشهير، واستمعت لإحدى محاضراته، وكنت قد قرأت معظم كتبه نظراً لإعجابي الشديد بها. فذهبت إليه بعد المحاضرة وأخبرته عن مشكلتي مع لغة زملائي وأساتذتي وعن إحساسي بعجزي وجهلي. فضحك كثيراً وأخبرني أنه هو نفسه يجد صعوبة أحيانًا في فهم الأساتذة الأمريكيين، وطمأنني إلى أن ما أواجهه قد واجهه الكثيرون من قبلي!

وفي بداية الأمر أحسست برهبة موقفي: طالب مصري يدرس على يد بعض أهم أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم، ولم يكن هناك طالب عربي غيري. وحينما أعطوني قوائم النصوص والمراجع (بالإنجليزية: ريدنج لست reading list) (التي تتضمن النصوص التي يجب أن أقرأها والمراجع التي يجب أن أعود إليها) وجدتها طويلة بشكل لا يُصدق. فذهبت إلى أستاذي المشرف أسأله عن حقيقة الأمور، كأي مصري لا يصدق ما هو مكتوب ويبحث عن القصة الحقيقية (الشفاهية عادةً). فلم يفهم الأستاذ ما أرمي إليه، وقال لي بصرامة بالغة إن المطلوب مني هو قراءة كل ما ورد في قوائم القراءة والتي كانت تضم كل شيء تقريبًا: الأعمال الكاملة لوليام وردزورث William Wordsworth وكوليردج وبرسي بيسي شللي Percy Bysse Shelley ولورد بيرون Lord Byron وجون كيتس John Keats، كما كانت تضم معظم المسرحيات العالمية الحديثة، وقصائد جون ميلتون John Milton وهربرت سبنسر Herbert Spenser كلها. وقراءة كل هذه الأعمال الأدبية في غضون ثمانية شهور (أي فصلين دراسيين) هو أمر مستحيل من ناحية الكم، فما بالك بالقراءة والاستمتاع والاستيعاب. ففقدت توازني بعض الوقت، وقدمت طلبًا بأن آخذ تقدير «غير كامل» (بالإنجليزية: إنكومبليت incomplete) في كل المواد، وهو يعني أنني لم أكمل متطلبات المقرر، وأن الأستاذ قرر أن يمهلني لحين الانتهاء منها.

وبمقدرة الدمنهوري على البقاء، استأجرنا أنا وزوجتي غرفة في فندق رخيص قذر

(غرفة نوم صغيرة بها سرير وكرسيان ملحق بها ما يسمّى «المطبخ» [بالإنجليزية: كتشنت Kitchenett] وهو عبارة عن حوض وبوتاجاز وثلاجة كل أولئك موضوع في مساحة لا تزيد عن مساحة دولاب، وعليه باب أشبه بضلف الدولاب). وبرغم أن الفندق كان يبتلع أكثر من نصف مرتبي تقريبًا، فإنه كان يقع حرفيًا بجوار مكتبة جامعة كولومبيا، وهذا أمر كان في غاية الأهمية حينذاك. وتفرغت تمامًا للقراءة والتحصيل. قرأت الأعمال الكاملة لكل الشعراء الرومانسيين الإنجليز (موضوع تخصصي) وكثيرًا من الكتب النقدية عنهم، وكثيرًا من المسرحيات الحديثة وأعمال ميلتون. . . إلخ. وخرجت من فترة «الحَضَّانة» هذه وقد تملكت ناصية الخطاب النقدي بشكل يسمح لي بالدخول في حوار مع زملائي وأساتذتي. ولكنني اكتشفت أنني أكاد أكون الطالب الوحيد الذي قام بهذه العملية شبه الانتحارية (إذ اكتفى الآخرون بقراءة الملخصات أو ما درسوه في مرحلة الليسانس)، فذاع صيتي لدرجة أنني بدأت إلقاء الدروس الخصوصية على أصدقائي. وكنت ألخص لهم كل القضايا النقدية والفلسفية فيما سميته لهم حينذاك «صيغ مترو الأنفاق» (بالإنجليزية: سبواي فورميولا subway formula)، وهي صيغ نقدية ذات مقدرة توليدية تُمكِّنهم من مواجهة أي نص رومانتيكي نظرًا لأنها تحتوي على كل الاحتمالات الممكن ورودها، فكانت الصيغة formula بمنزلة النمط الأساسي أو النموذج الكامن، أما السبواي أو مترو الأنفاق فهذا يعني أن الصيغة يمكن قراءتها واستيعابها بسرعة حتى في أثناء ركوب مترو الأنفاق. (انتشر فيما بعد مفهوم مماثل في الجامعات الأمريكية، إذ كان يُشار لمثل هذه التلخيصات بكلمة «سبتس cepts» وهي النصف الثاني من كلمة «كونسبت concept» أي مفهوم، ثم يوضع في صيغة الجمع، فالملخص يركز على تلخيص المفاهيم وليس المفاهيم ذاتها). وحينما حل موعد الامتحان النهائي للماجستير في الصيف كان أدائي جيدًا جدًا وتقديراتي مرتفعة إلى درجة أن سكرتيرة القسم ظنت أن الممتحن الخارجي (الذي استعانوا به في أثناء فصل الصيف) قيَّم إجابتي بطريقة متساهلة للغاية. فتم عرض أوراق الإجابة التي تخصني على أستاذ بجامعة كولومبيا، الذي أفتى بأنني أستحق الدرجة التي حصلت عليها.

وإذا كانت ثقتي بنفسي قد أنقذتني من التهلكة عدة مرات، فإنني كنت أرى عدم الثقة وهي تصرع بعض أصدقائي. كان لي صديق في الولايات المتحدة ذكي إلى أقصى درجة، ولكنه لم يكن يتمتع بأي ثقة بالنفس. ولذا كان يكتب الأبحاث ويعيد كتابتها ولا يقدمها

إلا بعد إلحاح منا. ومرة ذهبت لزيارته فوجدته مبتئسًا لأنه وجد نفسه عاجزًا عن كتابة بحث مطلوب منه عن حوارات أفلاطون، فطلبت منه الأوراق التي كتبها فوجدت بحثًا ممتازًا فأخذت منه الأوراق بحجة أنني أريد قراءتها بتمعن في المنزل، وأرسلتها لأستاذه الذي منحه درجة الامتياز. فتعجب صاحبنا مما حدث، فقد كان متخصصًا في الإقلال من حق نفسه. المهم بعد عام تقريبًا وصله خطاب من إدارة البعثات لتجديد البعثة وأخبروه فيه بأن أستاذه يَعُدُّ بحثه عن حوارات أفلاطون أحسن ما قرأ من بحوث عبر حياته الأكاديمية! ولكن مع هذا استمرت عدم ثقة صديقي بنفسه، فيبدو أنها مسألة أصيب بها منذ الطفولة، ولم يعد لها علاقة بما يواجهه من مواقف!

والتاريخ العربي مليء بوقائع تبين مدى أهمية الثقة بالنفس. فقد روى المؤرخون العرب أن التتار كانوا يدخلون في حرب نفسية مع الشعوب التي يغزونها فيقومون ببث جواسيس لهم بين الجماهير لتحطيم روحهم المعنوية عن طريق نشر الإشاعات عن مدى قوة التتار ومدى بطشهم. ولذا حينما كان التتار يدخلون إحدى المدن، كان سكانها يفرون، أما من بقي منهم، فقد بقي وهو عبارة عن هيكل، جسد دون روح. وقد روى أحد المؤرخين أن جنديا تتريا أراد أن يقتل عربيًا، ولكنه لم يجد سيفًا فطلب من العربي أن ينتظره حتى يعود، فظل العربي واقفاً إلى أن جاء الجندي وقام بذبحه. وفي رواية أخرى يقال إن العربي هو الذي ذهب بنفسه وأحضر السيف للجندي التتري ليقتله به. هذا يقف على طرف النقيض مما فعله قُطز، سلطان مصر في العهد المملوكي. فقد أرسل له ملك التتار رسالة يطلب فيها منه الاستسلام واستخدم عبارة «يا ابن عمي»، ويبدو أن هذه العبارة تحمل معنى الاستخفاف. فأشار مستشارو قطز عليه أن يأتمر بأمر ملك التتار. ولكنه بدلاً من ذلك قطع رؤوسهم وعلقها على بوابات القاهرة. فاستعاد المصريون الثقة في أنفسهم، وهزموا جيوش التتار في عين جالوت، وأوقفوا هذا الوباء الذي كان يريد تحطيم كل الحضارات الإنسانية عن وعي. وفي كتابي **عن الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة** أبيِّن كيف أن احتدام الأزمة داخل الكيان الصهيوني وتزايد ثقة الفلسطينيين بأنفسهم هو الذي أدى إلى اندلاعها، تمامًا كما أن انتصار حزب الله في جنوب لبنان ولَّد الثقة في النفوس مرةً أخرى فاندلعت انتفاضة الأقصى والاستقلال. هذا لا يعني أن الثقة بالنفس وحدها هي السبب في الانتفاضة،

ولكنها ضرورية لها. وكما يقولون بالإنجليزية necessary but not sufficient ضرورية ولكنها ليست كافية.

جامعة رتجرز

كانت نيويورك مليئة بالإمكانات الثقافية المجانية. عشنا بعض الوقت على مقربة من متحف الكلويسترز Cloisters، وهو متحف متخصص في فنون العصور الوسطى المسيحية في الغرب. وكنا نتردد أيضًا على متحف المتروبوليتان Metropolitan باستمرار، وهو ليس مجرد مُتحف وإنما مؤسسة ثقافية تعليمية كبرى (مثل كثير من المتاحف ـ الآن ـ في الغرب). وإلى جانب هذا، كان هناك عدد كبير من المتاحف المتنوعة (جوجناهيم ـ فريك ـ متحف التاريخ الطبيعي... إلخ). وتعلمنا في نيويورك كيف نأكل الأنواع المختلفة من الطعام (الصيني ـ الياباني ـ التايلاندي ـ الهندي ـ النيبالي ـ الإيطالي)، هذا إلى جانب حدائق النباتات والحيوانات المختلفة.

وبرغم ارتفاع أثمان المسارح ودور عرض الأفلام، فقد كانت هناك طرق مخفضة لدخولها، فكانت هناك تذاكر خاصة للمسارح للطلبة، كما كان هناك كشك في شارع برودواي، في منطقة المسارح يبيع التذاكر التي لم تُبع في ذلك اليوم بنصف ثمنها قبل عرض المسرحية ببضع ساعات. وكان هناك ما يسمَّى «تذاكر وقوف»، وهي أن يقف المشاهد طيلة المسرحية، فكنا نذهب إلى المسرحيات المشهورة المكلفة ونتوجه إلى شباك التذاكر قبل موعد بدء المسرحية بربع ساعة ونطلب تذكرة في أي مكان، فيخبروننا أنه لا يوجد سوى أماكن للوقوف فنقبل. وقد أتاح لنا هذا رؤية كثير من المسرحيات برغم الميزانية المحدودة. كما كنا نذهب إلى دور عرض السينما في حفلات الماتينيه. ولكن وجود سينما ثاليا Thalia بجوار الجامعة كان فرصة ذهبية. كان ثمن التذكرة دولاراً واحداً إن دخل المتفرج قبل الثالثة. فكنت أذهب أنا وزوجتي قبل الثالثة ومعنا طعامنا وشرابنا ندفع الدولارين ولا نترك دار العرض إلا الساعة التاسعة مساءً نترنح من فرط الإعياء والمتعة بعد أن نكون قد شاهدنا ثلاثة أفلام ابتداءً من إنجمار برجمان Ingmar Bergman وانتهاءً بأكيرا كوروساوا Akira Korusawa. وهكذا قضينا عامًا حافلاً في نيويورك، نهلنا إبانه من معين الإمكانات الثقافية في نيويورك.

ولكن نيويورك كانت، رغم روعتها، باهظة التكاليف، وأصبح من العسير علينا، بل من المستحيل، أن نتمتع بما فيها من فرص ثقافية وترفيهية، خاصةً بعد أن حبانا الله ابنتنا نور، وأصبح من المستحيل البقاء في شقة صغيرة في نيويورك (بعد أن انتقلنا من الفندق) يلتهم معظم دخلنا. ولذا على الرغم من أن بعض أساتذتي في جامعة كولومبيا نصحوني بالبقاء فيها بحُسبان أنها جامعة ذائعة الصيت من مجموعة الأيڤي ليج ivy league (والتي تعني حرفيًا نبات اللبلاب المتسلق، نسبة إلى مبانيها القديمة التي يعلوها هذا النبات، ومن هنا أصبح رمز العراقة والقدم)، فإنني انتقلت إلى جامعة أخرى هي جامعة رتجرز (في مدينة نيو برونزويك بولاية نيو جرسي، والتي تبعد ٣٠ ميلاً عن نيويورك). وتنتمي هذه الجامعة لمجموعة الأيڤي ليج أيضًا، إلا أنها أقل شهرة من جامعة كولومبيا. وكانت تجربتي هناك مختلفة عما حدث في نيويورك. فالمدينة صغيرة، وحصلنا من الجامعة على سكن كبير رخيص للغاية تحيط به حديقة، تمكنت نور من أن تجري فيها وأن نبني لها أرجوحة تلعب بها. كما أنه نظرًا لقرب نيو برونزويك من نيويورك، كان بوسعنا أن ندخر شيئًا من المال ونذهب إلى هناك متى ما سنحت لنا الفرصة. فكأنني بالانتقال عن نيويورك أصبحت أكثر قربًا منها، إذ أصبحت متاحة لي.

وكان قسم اللغة الإنجليزية في الجامعة صغيرًا وحيويًا، فقد كان يشهد صراعًا حادًا بين مجموعة من الأساتذة من خريجي هارفارد («صبْية هارفارد The Harvard Boys» كما كانوا يسمَّون) الذين كانوا أكثر انفتاحًا على التيارات النقدية الجديدة من جهة، ومن جهة أخرى بقايا «النظام القديم» ممن يؤمنون بالمناهج الأكاديمية التقليدية المستقرة. وكان هناك أيضًا صراع حاد بين الشكليين ودعاة النقد الحضاري التاريخي.

كان الجو في القسم تجريبيًا منفتحًا تُدرَّس فيه مقررات مختلفة تغطي كثيرًا من الموضوعات والأعمال الأدبية والمناهج البحثية، بل وكان هناك مقررات عن السينما والفنون التشكيلية وعلاقتهما بالأدب. وقد عينت معيدًا في القسم (أو على وجه الدقة مساعد باحث [بالإنجليزية: ريسيرش أور تيتشنج أسيستانت resesarch or teaching assistant]، حيث إن وظيفة «معيد» لا توجد في الولايات المتحدة). وكان يُترك للمعيدين تحديد الطريقة التي يدرسون بها المقرر التمهيدي للغة الإنجليزية، شريطة أن يتفق خمسة منهم على الأقل على تدريس نفس الموضوع. فأعلنتُ عن مقرر بعنوان «مفهوم الشر في الأدب». ندرس فيه تطور مفهوم الشر في الأدب الإنجليزي من خلال نصوص أدبية

إنجليزية مختلفة، وبذلك نُعرِّف الطالب بتاريخ الأفكار وتاريخ الأخلاق وندربه في الوقت نفسه على كيفية قراءة النصوص. والمقرر بذلك كان محاولة أولية في دراسة متتالية نماذجية تبدأ بالعصور الوسطى (چيفري تشوسر Geoffrey Chaucer: «قصة الواعظ المتجول» من **حكايات كانتربري**) مروراً بعصر النهضة (وليام شكسبير William Shake-speare: **ماكبث**) والقرن الثامن عشر (ألكسندر بوب Alexander Pope: **مقال عن الإنسان**) والقرن التاسع عشر (صمويل تايلور كوليردج: **الملاح القديم**) وانتهاءً بالقرن العشرين (ت. س. اليوت T. S. Eliot: **الأرض الخراب** - إرنست همنجواي Ernest Hemingway: **العجوز والبحر**). وحيث إنه كان من المفهوم أن النزعة الشكلية متفشية بين الطلاب والمعيدين، كان من المتوقع ألا يوافق أحد من المعيدين على اقتراحي الذي يركز على «المضمون» الإنساني والأخلاقي. وكانت مفاجأة للجميع أن ما يزيد على ثمانية معيدين وافقوا على اقتراحي وتكونت بالفعل «مجموعة الشر» (بالإنجليزية: إيڤيل جروب evil group) كما كانت تُسمَّى، وتمتع الطلبة بالمقرر أيما تمتع. وكان هذا إشارة إلى أن ما يسود من تقاليع ربما لا يكون بالضرورة تعبيراً عن رغبات الناس وتطلعاتهم الحقيقية. وهذه حقيقة مهمة لابد من تذكرها في عصر الإعلام والموضات المتلاحقة.

وكان أحد الاقتراحات المقدمة لهذا البرنامج هو دراسة روايات القرن الثامن عشر الطويلة الرديئة حتى يعرف الطلبة قيمة الأدب العظيم. وفي الاجتماع المخصص لمناقشة الاقتراحات اعترضت على هذا الاقتراح قائلاً إنه سيحرم بعض الطلبة من فرصتهم الوحيدة للتدريب على قراءة روائع الأدب. فقال صاحب الاقتراح إنه لم يكن، في واقع الأمر، جاداً في اقتراحه والأمر كله من قبيل المزاح، وأنني لم أدرك «النكتة وخفة الدم» الكامنتين في اقتراحه. ومثل هذا التملص كان أمراً شائعاً في الستينيات: استخدام «المفارقة الساخرة» (بالإنجليزية: أيروني irony)، أن يقول المرء عكس ما يعني، للتخلص من المسئولية الخلقية، إذ إنه من خلال استخدامها يمكن للمرء دائماً أن يتنصل مما قال بحجة أن ما قاله هو مجرد مفارقة ساخرة. ولكن المشكلة أنه في الماضي، كان الأديب أو الكاتب يستخدم عنصر المفارقة الساخرة، فيقف على أرضية أخلاقية صلبة يطل منها على العالم العادي ويوجِّه له سهام نقده، أما مستخدمو المفارقة الساخرة في الستينيات فكانوا يستخدمون ما يُسمَّى «المفارقة الساخرة الزلقة fleeting irony». فلا يقف الأديب على

أرضية أخلاقية صُلبة، ومع هذا يوجه سهام نقده للجميع بما في ذلك نفسه، فتصبح كل الأمور نسبية زلقة !

وثمة واقعة نادرة في حياتي جعلت دراستي في الولايات المتحدة مثمرة للغاية من ناحية الكم والكيف. فدراسة الدكتوراه في الولايات المتحدة تنقسم عادةً إلى ثلاثة أقسام: المقررات ـ الامتحان الشفهي الشامل ـ رسالة الدكتوراه. وأول الأقسام وأهمها هو المقررات وتستغرق عادةً ما بين سنتين إلى ثلاث. ويدرس الطالب في أثناء هذه الفترة بعض المقررات الإجبارية (تاريخ اللغة الإنجليزية ـ إنجليزية العصور الوسطى)، كما أنه من الناحية النظرية يدرس ما يحب من مقررات، ولكنه في واقع الأمر عادةً ما يختار مقررات تصب في خمسة فروع هي عبارة عن التخصصات التي يختارها الطالب لامتحانه الشفهي الشامل (في حالتي درست آداب العصور الوسطى، وأدب عصر النهضة والقرن السابع عشر، والأدب الرومانسي، والأدب الأمريكي، والنظرية النقدية). وكل أستاذ يدرّس مقرره دون أن ينسق مع بقية الأساتذة، ودون أن تحكم الدراسة أي فلسفة عامة. ويحاول كل أستاذ أن «يغطي» أكبر قدر ممكن من النصوص الأدبية والنقدية والمراجع التي لها علاقة بمقرره. وقد أحصيت أنا وزوجتي عدد الصفحات المطلوب منا قراءتها في مقرر الأدب الأمريكي الذي درسناه معًا، فوجدنا أنه يزيد عن المائة صفحة كل يوم بالنسبة لهذا المقرر وحسب، وهذا أمر مستحيل وعبثي، فحتى لو تم إنجازه على المستوى المادي (من خلال «القراءة السريعة» التي تعلمناها في الولايات المتحدة)، فإن العقل لا يمكنه استيعاب كل هذا ! هذا بالنسبة لمقرر واحد، والحد الأدنى للمقررات أربعة والأقصى خمسة، أي أن المطلوب هو قراءة خمسمائة صفحة في اليوم ! (حينما ذكرنا هذه الإحصاءات فيما بعد لأستاذي الدكتور ديڤيد وايمارDavid Weimer، الذي درّسنا المقرر، أصيب هو نفسه بالذعر). وكان علينا أن نكتب ثلاثة أبحاث لهذا المقرر. ونتيجة كل هذا أن إيقاع الدراسات العليا أصبح سريعًا لدرجة لا تسمح بأي إبداع حقيقي (في تصوري)، كما أن تعدد المقررات (وغلبة النزعة المعلوماتية على بعض الأساتذة) يؤدي إلى نوع من أنواع التشظي. وقد حاولت قدر استطاعتي أن أتجاوز ذلك عن طريق محاولة الربط بين ما أدرس من نصوص وأن أقرأ في الفلسفة حتى تظل عندي الصورة الكلية ولا أغرق في المعلومات. (حينما أقوم بكتابة عمل ما، أشعر بأن مثل هذا العمل له حدوده وفضاؤه، وحتى لا أقبع داخلهما محصوراً بحدودهما فأنا عادةً ما أقرأ كتبًا لا علاقة لها بما أكتب،

حتى يظل خيالي خصبًا، وحتى تتفجر داخلي إشكاليات ربما لا يمكن أن أتوصل إليها إن ظللت داخل نطاق الموضوع الذي أكتب عنه وحسب).

منذ البداية عرفت أن إيقاع الدراسات العليا هو الجنون بعينه، فطلبت من أستاذي المشرف ألا أدرس أكثر من ثلاثة مقررات (أي دون الحد الأدنى) وتمت الموافقة على طلبي من قبَل لجنة الدراسات العليا (ربما رأفة بهذا الطالب المصري الجديد الوحيد). وبعد أن حصلت على درجة الامتياز في كل المواد في الفصل الدراسي الأول، كنت أذهب إلى من أعرفهم من الأساتذة، وأخبرهم بأنه بات من الواضح للجميع أنني طالب متميّز، وأنني أحب القراءة ومهتم بالفكر وأنني لم أحضر من مصر للتسلية. ثم أردف قائلاً إن نظام الدراسات العليا في الولايات المتحدة هو نظام تعليم جماهيري لا يسمح بأي شكل من أشكال التميُّز، وهذا أمر مفهوم تمامًا بسبب الأعداد الكبيرة نسبيًا. ولكن لم تُطبِّق عليّ نفس المعايير؟ وكثيرًا ما أقنعت الأساتذة بأن يعطوني تقدير امتياز دون أن أقَدِّم ورقة بحث، ولكني كنت أعطيهم كلمة شرف أنني سأقدِّم البحث فيما بعد، بعد كتابته في هدوء وسكينة. وكثيرًا ما نجحت في إقناعهم، فكنت أقضي الصيف في كتابة البحوث المطلوبة، عندما يكون عندي متسع من الوقت. (حاولت أن أطبِّق نفس السياسة مع إحدى طالبات الدراسات العليا في مصر، فما كان منها إلا أن تناست الموضوع تمامًا بعد أن أعطيتها تقديرًا عاليًا ، وكانت هذه هي المرة الأولى والأخيرة التي حاولت فيها أن أفعل فيها ذلك) .

بعد الانتهاء من المقررات كان عليّ اجتياز الامتحان الشفهي الشامل (بالإنجليزية: كومبرهينسيڤز Comprehensives، أو أورالز Orals) حتى يمكنني أن أبدأ في كتابة رسالتي للدكتوراه. وكما أسلفت كان الامتحان في جامعة رتجرز مكونًا من خمسة أجزاء، هي عبارة عن خمسة تخصصات يختارها الطالب. وكنت قد تملكت ناصية مثل هذه الأمور تمامًا . كما أنني والحق يُقال درست ما طُلب مني بعناية وشغف شديدين، فجاء الممتحنون الخمسة، يمثل كل واحد منهم تخصصًا من التخصصات الخمسة التي اخترتها، وجلسوا حول المائدة ثم بدأت الأسئلة تنهال عليّ، وكان بعضها - والحق يقال - ذكيًا للغاية، ويتطلب إعمال الخيال والفكر. ولكن كان من بين الممتحنين أستاذ عُرف باهتمامه بالحقائق والمعلومات العامة أو المجردة وعدم الاكتراث بالنصوص. فسألني عن عدد قصائد ديوان الشاعرة الأمريكية إميلي ديكنسون Emily Dickinson فأخبرته بالرقم على

وجه الدقة (الذي نسيته بعدها بطبيعة الحال)، ثم أضفت قائلاً إنني كنت أعرف أنه سيسألني هذا السؤال. فضحك وكانت إشارة للأساتذة أمثاله أن يطرحوا هذه اللعبة المعلوماتية السطحية جانبًا ويركزوا على ما هو أهم من ذلك. ثم طلب مني أستاذ آخر أن أضع وصفًا لمقرر لدراسة تاريخ النظرية النقدية الأدبية. وبطبيعة الحال، كنت أعرف أنهم يريدونني أن أبدأ بأرسطو أو أفلاطون، ولكنني قررت أن أصدمهم فقلت: الجرجاني، لأذكرهم بهويتي-دمنهوري مصري عربي مسلم يطل عليهم كأحد علماء الأنثروبولوجيا ويدرس حضارتهم دون أن يكون جزءًا منهما. فسألوني من عسى أن يكون الجرجاني؟ فقلت لهم إنه ناقد عربي كلاسيكي مهم، وصاحب نظرية نقدية رائدة. فقالوا: «حسنًا لو كنت في الولايات المتحدة ماذا كنت ستفعل؟» فتنطعت وقلت: «أنا لا أنوي البقاء في الولايات المتحدة تحت أي ظروف». قالوا: «فلنفترض ذلك». فابتسمت وقلت: «حسنًا، لو افترض ذلك-وهو أمر صعب بعض الشيء عليّ- فإننا سنبدأ ولا شك بأرسطو». المهم بعد هذه المعركة الكوميدية المفتعلة الأولية، أصبح الأساتذة الممتحنون طوع يميني تمامًا، فلقد بيَّنت لهم حدود معرفتهم وجهلهم تمامًا بخلفيتي الثقافية، وانتهت المعركة بأنني اجتزت الامتحان بنجاح، بل أعطوني درجة الامتياز (بالإنجليزية: وذ ديستنكشان With Distinction»)، وكانت أول مرة في تاريخ قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بالجامعة تُمنح مثل هذه الدرجة، إذ إنه لا يوجد درجات في هذا الامتحان، ولكنهم وجدوا أن لائحة تأسيس الجامعة تضم بندًا يسمح بهذا. (ولنقارن هذا بما يمكن أن يحدث لمن يتحدى أساتذته في إحدى الجامعات المصرية: مصيره هو التحطيم الكامل مدى الحياة بلا هوادة ولا رحمة).

وبعد أن انتهيت من المقررات والامتحان الشفوي الشامل وأثبت جدارتي الأكاديمية، وحان وقت كتابة الرسالة، كان قسم الأدب الإنجليزي قد بدأ تجربة جديدة وهي أن يُعفى الممتازون من الطلبة من كتابة رسالة الدكتوراه على أن يكتفوا بتطوير بحثين من الأبحاث التي كتبوها في أثناء دراسة المقررات، وأن يُلقي الطالب محاضرة عامة (هي الأخرى بمنزلة رسالة قصيرة) على أن تحل هذه الرسائل الثلاث محل رسالة الدكتوراه. وقد قبلت أن أخوض هذه التجربة بعد طول تردد، نظرًا لخشيتي أن يُقال في مصر إنني لم أكتب رسالة للدكتوراه لأنني «فشلت» في دراستي. وأنا لا أحب الدخول في المعارك الصغيرة، وأفضل الاستسلام فيها حتى لا تستنفد طاقتي فيما لا يفيد (دائمًا أنصح أصدقائي

وتلاميذي أن يبتعدوا عن المعارك الصغيرة التي تُفرض عليهم، والتي يمكن أن تستنزف الإنسان بل وتقضي عليه. ومصر الآن عامرة بالمعارك الصغيرة في كل مكان، وقانا الله وإياكم شرها!). ولكن، لحسن حظي، تضخمت رسالتي الأولى، التي كان من المفروض ألا تتجاوز مائة صفحة، تضخمت إلى أن وصلت خمسمائة، وأصبح من الحتمي أن أترك النظام الجديد وأتبع النظام القديم. (ومع هذا لابد وأن أشير إلى أن التجربة قد فشلت، فالذين خاضوها بنجاح لم يجدوا عملاً بعد ذلك. فالبيروقراطية الأكاديمية في الولايات المتحدة كانت تسأل المتقدم لشغل وظيفة ما عن تخصصه الدقيق، وحينما كان يذكر أنه كتب ثلاث رسائل قصيرة كان طلبه يُرفض).

ونفس المنطق يفسر حادثة أخرى في حياتي. لقد بدأت كتابة رسالتي للدكتوراه يوم ٩ من يونية عام ١٩٦٧ حين أدركت حجم الكارثة التي حاقت بنا. ساعتها قررت الانتهاء من دراستي حتى نعود لنساهم بما عندنا في إعادة بناء الوطن الجريح. ولم تكن سنة ١٩٦٧ بالنسبة لمن يقيم في الولايات المتحدة تعني البطش الأمريكي/ الصهيوني بمصر وحسب، وإنما كانت تعني أيضًا العربدة الأمريكية الكاملة في فيتنام، وعمليات الإبادة التي كانت القوات المسلحة الأمريكية تقوم بها دفاعًا عن حكومة عسكرية فاسدة وعن مصالحها الإستراتيجية ضد شعب آسيوي يحاول أن يقرر مصيره. المهم قررت أن أقدم رسالتي للدكتوراه ثم أرفض الحصول عليها بعد مناقشتها وإقرارها احتجاجًا على السلوك الأمريكي في مصر وفيتنام. ولكن المضحك أنني فكرت في مصيري في مصر بعد العودة، إذ إنهم كانوا سيقولون: «لقد فشل، وهو يغطي فشله هذا بمسألة الاحتجاج». وعبثًا كنت سأحاول الدفاع عن نفسي، ثم سأحاول الحصول على الدكتوراه في مصر، وسأدخل في متاهات تعطلني عن مشروعي الفكري الذي كنت أود التفرغ له. فعدلت عن قراري الثوري (ولم أندم على ذلك فيما بعد).

وكما قلت، كان القسم في رتجرز صغيرًا إلى حدٍّ كبير. ومن هنا بدأت أتفاعل معه ومع من حولي، وهو تفاعل أخذ وعطاء، فكانت هناك المحاضرات العامة التي كان كبار المفكرين الأوربيين والأمريكيين يلقونها، وكان هناك نادٍ للسينما، وجلسات طلبة الدراسات العليا، حيث كنا نناقش أهم الأمور وأبسطها.

كنت أنظر من حولي وأتفاعل ولا أفقد ذاتي. فلنأخذ على سبيل المثال «طريقة

التحية»، وهي مسألة محفوفة بالمخاطر في الولايات المتحدة. فالتصافح باليد، كما نفعل في بلادنا، أمر نادر، كما أنهم لا يحبون أن يضيعوا وقتهم في السلام (كما نفعل نحن). وكثيراً ما كنت أحضر حفلاً مع بعض الطلبة والأساتذة، وحينما نتقابل اليوم التالي، كنا لا نحيي الواحد منا الآخر، وكأننا لم نلتق قبل ذلك. وكان ذلك يسبب لي الألم في بداية الأمر. ولكنني تعودت عليه وتأقلمت. فكنت أنظر بطرف عيني قبل إلقاء التحية لأرى هل ستُقابل بالتجاهل أو الترحاب؟

و«طريقة التحية» لا تقل تركيبًا، فنحن في مصر نصافح النساء والرجال ولكن لا نقبِّل إلا الرجال (على الوجنتين) ممن تربطنا بهم علاقة حميمة للغاية. أما في الولايات المتحدة، فتعلمنا أن تقبيل الرجال له مغزى آخر تمامًا، أما تقبيل النساء على الوجنتين فهو من قبيل التحية (وعدم التقبيل يُعدُّ من سوء الخلق). وكان علينا تبني هذه الطريقة. (حينما حضر أستاذي إلى مصر قبَّل زوجتي وقبَّلت زوجته، فضحكت كل الطالبات في الكلية، وكان عليَّ أن أشرح لهن المضمون الاجتماعي للتحية. ومازلت أصاب بحيرة بالغة حينما أحضر حفلاً في القاهرة يضم مصريين وأمريكيين، إذ علينا أن نتبنى طريقتين مختلفتين للتحية في نفس الزمان والمكان، فحينما أقابل سيدة ما أتأكد من جنسيتها أولاً ثم أصافحها حسب خطابها الحضاري حتى لا أقع في خطأ حضاري جسيم).

ولكنني مع هذا لم أكن متلقيًا سلبيًا لمقاييس المجتمع الأمريكي. فقد اكتشفت، على سبيل المثال، أن كثيراً من عبارات التحية التي نستخدمها بالعربية لها وقع مختلف بالإنجليزية (والمكون الحضاري أمر لا يمكن تجاوزه). فمثلاً إن قلت لرجل بالعامية المصرية «واحشني» (أي «إني أفتقدك») فإن ترجمتها بالإنجليزية هي آي ميس يو «I miss you». وفي أمريكا في الستينيات كان لمثل هذه العبارة، إن قلتها لشخص من نفس الجنس، إيحاءات قوية (أحيانًا جنسية). فاللغة الإنجليزية لغة تم ترشيدها تمامًا، ومن هنا لابد للمتحدث أن يكون مقتصراً للغاية في التعبير عن عواطفه. فوجدت أنني لو استسلمت للغة الإنجليزية لضاعت مني لغة العواطف القوية، ولذا كنت أستخدم العبارة التالية: «كما نقول بالعربية، لقد افتقدتك». «As we say in Arabic, I miss you» وبذلك أحيِّد المكون الحضاري أو أجعله عربيًا بأن أجعل المرجعية عربية، تسمح بالتعبير عن العواطف. وقد وجد الكثيرون في قسم اللغة الإنجليزية هذه الصياغة اللفظية ممتازة فكانوا يستخدمونها، برغم أنهم أمريكيون، حتى يتحرروا قليلاً من حدود لغتهم الباردة، وحتى

يمكنهم التعبير عن عواطفهم. وكنا حينما نلتقي في الصباح في القسم نستخدم العبارة التي أشرت إليها ونضحك من المفارقة.

وفي طريق عودتي إلى مصر أنا وزوجتي وابنتي، قررنا أن ننفق كل ما ادخرناه في أثناء إقامتنا (ومع انتهاء المدة كان مبلغًا محترمًا نظرًا لأنني كنت أحصل على إعفاء من مصاريف الجامعة نتيجةً لتفوقي، وكان قانون البعثات أيامها ينص على أن من يحصل على مثل هذا الإعفاء ترسل له البعثات المبلغ كاملاً كمكافأة. كما أنني عملت في مكتب الجامعة العربية في نيويورك بعض الوقت، كما سأبين فيما بعد). وكانت رحلة ممتعة بالفعل. فقد ركبنا عابرة محيطات تسمى كريستوفرو كولومبو مشهورة بترفها. ونزلنا في البرتغال لمدة يوم، ويوم آخر في إسبانيا، واستقر بنا المطاف في نابلي، إيطاليا، وبقينا فيها عدة أيام، ومنها إلى روما ثم فينيسيا ثم سيينا وسان جمنيانو وڤيرونا وفلورنسه والبندقية وميلانو، ثم اتجهنا إلى سويسرا حيث قضينا بضعة أيام في جنيف ولوزان، ومنها إلى فرنسا حيث قضينا شهرًا في باريس (وفرساي وشارتر)، ومنها إلى لندن حيث قضينا شهرًا في إنجلترا (منطقة البحيرات [حيث استأجرت سيارة وسرنا بمحاذاة نهر دادون الذي كتب عنه وردزوث مجموعة من السونتات]- إسكتلندا، حيث تركنا ابنتنا عند بعض الأصدقاء- لندن حيث قضينا بضعة أسابيع نتنقل بين المتاحف والقلاع والقصور والمسارح). وبعد أن جاءت ابنتنا من إسكتلندا ذهبنا إلى هولندا ومنها إلى ألمانيا حيث تسلمنا سيارة فولكس فاجن في الشمال وقدنا السيارة إلى ميونيخ ومنها إلى النمسا، فنابلي في إيطاليا ومنها إلى بيروت فالإسكندرية. وبذلك نكون قد قضينا أربعة شهور زرنا خلالها معظم معالم أوربا (متاحف وحدائق وقصور وآثار). عدنا بعد كل هذا إلى الإسكندرية حيث كان الأهل في الاستقبال. وأذكر أننا حينما دخلنا المياه المصرية، كان أحدهم يحمل راديو ترانزستور، وسمعت أغنية «مال عليّ مال» للمطربة فايزة أحمد (كلما سمعتها أثارت شجوني). ثم رأينا قوارب بخارية مسرعة نحو الباخرة فابتسمت وقلت لزوجتي: «الكوسة المصرية بدأت»، فوافقني من حولي، واستنكروا الموقف. وإذ بي أرى ابن عمي وزوج أختي فادية (النقيب إسماعيل المسيري)، رئيس المحطة البحرية، هو قائد المظاهرة البحرية، وأنني المستفيد من الكوسة، وحينما عانقني بحرارة أمام الجماهير، تصببت عرقًا، وكانت عيوني تسترق النظر للآخرين لأرى مدى دهشتهم واستنكارهم للكوسة المتدفقة! ومع هذا يجب أن أضيف أنني لاحظت أنه حين بدأ مراقبو الجمارك في تقدير قيمة ما أحضرت من أدوات كهربائية من الولايات المتحدة، كانوا يبالغون في ثمنها. وأدركت أنهم يفعلون ذلك

«لإرضاء» ابن عمي، الذي كان يتسم بالصرامة. فأخبرتهم بأن في هذا ظلما لي، وأنني يجب أن أُعامل كما يُعامل كل المبعوثين من زملائي، وأنني لا ذنب لي إن كنت ابن عمه. فضحك المراقبون وبدءوا في معاملتي بالمعايير العادية.

بعض من عرفت في الولايات المتحدة

كوَّنت في الولايات المتحدة مجموعة من الصداقات التي كانت خير عون فكري ومعنوي لي. تعرفت في نيويورك على فرانسيس باز Francis Paz، وهو أستاذ أمريكي متخصص في نجيب محفوظ، حوَّل حياته إلى عمل فني - كل شيء فيها تعبير عن محاولة للوصول إلى الجمال والنظام. وهو من أصل مكسيكي من ناحية الأب، إيراني من ناحية الأم، وكان يجد أن الحياة الحديثة بنسبيتها الشديدة ستودي بالإنسان، ومن هنا تمسكه الشديد بالجمال وأشكاله المختلفة، ثم تمسكه الشديد بأهداب دينه. بل إن الجمال عنده يمتزج بالدين تمامًا ويكاد التزامه بهما يكون في نفس المنزلة. كنا نجد في منزله مخطوطًا عربيًا جميلاً وقطعة سجاد قديمة وقطعة من السيراميك وأيقونة بيزنطية. وكان يتردد على كنيسة مجاورة لمنزله، ولكنه كان يبحث أيضًا عن الكنائس التي تؤدي الموسيقى الدينية بالمستوى الذي يرضي ذوقه. مازلنا نحل ضيوفًا عليه هو وزوجته (ڤيڤيان) حينما نذهب إلى نيويورك.

ومن أطرف الوقائع التي حدثت لي في نيويورك أنني حضرت عام ١٩٦٤ حفلاً أقامه طالب ثري من زملائي في جامعة كولومبيا يسمَّى چون كاڤالتو John Cavalletto. ثم بعدت الشقة بيننا، إلى أن عدت إلى الولايات المتحدة في السبعينيات، فوجدت أنه أصبح من أهم الشخصيات اليسارية المعادية لإسرائيل. فحصلت على رقم تليفونه ودعوته لطعام الغداء. وحينما حضر أخبرني أن الحفل الذي حضرته عنده شكَّل لحظة فارقة في تطوره السياسي لأنه سمع مني لأول مرة عن تلك الحقيقة البدهية التي يعرفها أي مثقف مصري، وهي أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الحزبين الجمهوري والديموقراطي، ومن هنا لا يوجد تداول حقيقي للسلطة، وأن هذا فتَّح عينيه على طبيعة النظام السياسي في الولايات المتحدة، ومن هنا بدأ يبحث عن صيغة سياسية تتجاوز النظام القائم.

وقد تعرفت في كولومبيا إلى المفكر العربي/ الأمريكي إدوارد سعيد الذي كان يدرِّس

في كولومبيا، وكان على وشك الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة هارفارد. ولم نتحدث ساعتها عن الصراع العربي/ الإسرائيلي، وإنما تحدثنا عن أمور كثيرة خاصة بالمجتمع العربي وبالحضارة العربية. كما تعرفت إلى الدكتور يحيى العزبي، الأستاذ بالجامعة الأمريكية (إذ كنا ندرس معًا مقررًا في الدراما الحديثة). كما تعرفنا إلى زوجته أميرة، وقد نشأت بين أسرتينا صداقة (أدامها الله) تثرينا إنسانيًا وثقافيًا وعاطفيًا، لا تختلف كثيرًا عن صداقتنا مع د. عمر وهدى خليل اللذين تعرفنا إليهما إبان الفترة الثانية التي قضيناها في الولايات المتحدة.

كما توطدت الصلة مع زميل آخر لي وكان واعظًا بروتستانتيًا من الجنوب، تخرج في جامعة هارفارد (قسم اللاهوت) وقرر الحصول على الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة كولومبيا (إذ كان قد قرر أن يهجر وظيفته الدينية). كان چون سميث (ليس اسمه الحقيقي) إنسانًا متوحشًا يعيش على الفطرة (كنت أشير له بأنه المتوحش النبيل [بالإنجليزية: نوبل سفيج noble savage])، يحس بالضياع الشديد في نيويورك بسبب برود الناس فيها. وكان هو متوقد العواطف، كرمه لا حدود له، ولعل هذا ما جمعنا. ولكنه كان من أوائل النماذج التي قابلتها لإنسان غارق في المعلوماتية يحاول في الوقت نفسه الوصول إلى رؤية كلية مترابطة تمام الترابط (وهذه خلطة مستحيلة، ذئب هيجلي معلوماتي سأتناوله بالتفصيل فيما بعد). ثم بدأ يميل تدريجيًا إلى البحث النهم عن الحقائق المادية والمصمتة، أي أنه غرق في المعلوماتية.

بعد أن تركت جامعة كولومبيا للدراسة في جامعة رتجرز كان هناك سلسلة من الكتب النقدية البسيطة هدفها مساعدة الطلبة على دراسة الأدب الإنجليزي تدفع مكافأة مقدارها ٧٠٠ دولار نظير أي مقدمة نقدية تنشر في السلسلة (وهو مبلغ لا بأس به في الستينيات). فتقدمت بطلب كتابة دراسة عن الشاعر الإنجليزي وليام وردزورث وتقدم جون سميث بطلب لكتابة كتاب عن كوليردج، فقُبل طلبه ورُفض طلبي. وحينما استفسرنا عن السبب كان الناشر صريحًا واضحًا إذ قال إن الاسم العربي سيجعل الطلبة يحجمون عن شراء الكتاب (وكان محقًا في هذا). فطلبت من صديقي أن يتقدم بطلب باسمه لكتابة الكتاب عن وردزورث على أن أقوم أنا بكتابته، فقُبل طلبه. وقمت أنا بكتابته بالفعل. وحينما جاء دوره ليكتب الكتاب عن كوليردج عجز تمامًا، إذ هاجمه **الذئب المعلوماتي**. فقمت بكتابته ولكنه أضاف بعض المعلومات (التي شوهت الكتاب في تصوري). ظلت الصداقة

قائمة بيننا بعض الوقت إلى أن تقدم «بأعماله» النقدية ليُرقى في كليته. فقُبل كتاب وردزورث ورُفض كتاب كوليردج. وكان هذا من شأنه أن يجعل العلاقة بيننا تبرد كثيراً، برغم استمرارها بعض الوقت بعد ذلك.

وبعد وصولي إلى جامعة رتجرز مباشرةً انضم إليها البروفسير وليام فيليبس William Philips، وتعود شهرته إلى أنه أحد مؤسسي **مجلة البارتيزان ريفيو** Partisan Review، وهي مجلة فكرية ذات اتجاه يساري معاد للشمولية، ابتعدت تدريجيًا عن الماركسية مع احتفاظها بالحس الاجتماعي والتاريخي والحضاري. وقد أحضر البروفسير وليام فيليبس مجلته معه، وبدأت تُنشر من جامعة رتجرز. كان البروفسير وليام فيليبس يُدرّس مقرراً في النقد الأدبي من أرسطو حتى العصر الحديث، وكانت محاضراته في النقد الحديث مليئة بالحكايات الشخصية الصغيرة عن علاقته بجان بول سارتر وكيف أن سيمون دي بوفوار كانت تغار عليه تمامًا من البنات الصغيرات برغم كل حديثها عن الحرية والانفتاح. وما الذي قالته ابنة إيزاك بابل (الكاتب السوفيتي) عن السبب الحقيقي لإعدام أبيها (ادعت السلطة السوفيتية أنه كان معاديًا للثورة. وفي حقيقة الأمر، كان أحد عملاء المخابرات عشيقًا لأمها وقرر التخلص من السيد الوالد).

وكانت البارتيزان ريڤيو مركزاً يتجمَّع فيه كثير من المثقفين اليهود. وكان البروفسير فيليبس، وهو من كبار المثقفين الأمريكيين اليهود، يدعوني لبعض الحفلات التي تعقدها الريڤيو، فتعرفت إلى الكثيرين منهم. كان من بينهم، على سبيل المثال، دانيال بل Daniel Bell الذي كان قد بدأ يُقدّم أطروحته الخاصة بنهاية الأيديولوجية ونظرية التلاقي بين كل المجتمعات الصناعية، اشتراكية كانت أم رأسمالية؛ وليسلي فيدلر Leslie Fieddler الذي كان لا يكف عن الحديث عن رسالة اليهودي بحُسبانه الغريب الأزلي وعن الإسكاتولوجي (نهاية الأيام)، وإيرڤنج هاو Irving Howe الذي كان يتحدث عن رؤية للعدالة الاجتماعية خارج نطاق الاشتراكية (ولكنه مع هذا من أكبر مؤيدي إسرائيل).

أذكر مرة أن البروفسير فيليبس طلب مني أن أكتب بحثًا عن كتاب الشعر لأرسطو ففعلت وقرأته في المحاضرة، وكان تعليقه طريفًا وحكيمًا للغاية إذ قال ساخراً: «مستر المسيري كلنا نعرف أنك ذكي للغاية، بل نعرف أنك تفوق أرسطو علمًا، ولكن فلتحاول

دائمًا أن تفهم قبل أن تصدر أحكامك». وهذه بالمناسبة حقيقة! فأي طالب في أي جامعة في العالم «يعرف» قدر ما عرفه أرسطو عشرات المرات من ناحية المعلومات، أما من ناحية المقدرة على التحليل والرؤية النقدية التي تصل إلى جوهر الأمور، فالأمر جدُّ مختلف. كان بحثي ماركسيًا ملتهبًا أحاول أن أربط فيه بين نظام العبودية وجماليات أرسطو. وقد قمت بدمغ الفيلسوف اليوناني بطبيعة الحال «لسكوته عن الظلم المحيط به ولانحيازه للأسياد ضد العبيد». ولم يكن حديث البروفسير فيليبس لي درسًا في التواضع وحسب، وإنما كان درسًا في ضرورة أن يسبق الحكم الأخلاقي (أو الطبقي أو السياسي) عملية فهم وتفسير (وهذا ما أطالب به في الوقت الحالي في علاقتنا بالصهيونية وإسرائيل، بل مع كل الظواهر، على أن نبتعد عن الشجب والشتم دون أساس من الدراسة).

ومن المهم أن أذكر هنا علاقتي العميقة بالبروفسير فيليبس وتبنيه لي وتقديمه الكثير من العون لي (بما في ذلك إتاحة الفرصة لي للعمل في الريڤيو). وعلاقتي به تقف على طرف النقيض من الأسطورة التي يروجها بعض الطلبة المصريين من أن الأستاذ اليهودي اضطهدهم وأعطاهم من الدرجات أقل مما يستحقونه. ولا شك في أن هناك أساتذة متعصبين، ولكن هناك أيضًا الكثيرين أمثال الأستاذ وليام فيليبس، ولذا يجب عدم التعميم.

ومن أساتذتي أذكر أيضًا البروفسير ديفيد وايمر الذي تربطني به حتى الآن صداقة حميمة. وقد كان هو المشرف على رسالتي للدكتوراه. كنا نلتقي مرة أو مرتين في الأسبوع نناقش كل شيء ونسير معًا في الطرقات والحدائق والمطاعم. وكنت قد بدأت في عقد لقاء أسبوعي في أحد المقاهي في مدينة نيو برونزويك سميته «يوم الجمعة الرعوي» (بالإنجليزية: باستورال فرايداي Pastoral Friday)، أي أنه لقاء يستدعي الجو المثالي الخالي من الآلام والشكوك والصراع، عالم التلقائية والفطرة السليمة التي لم تفسدها الحضارة ولم تخربها المدنية، الذي يفترض أن الرعاة يتحركون في إطاره (في الأناشيد الرعوية في التراث الغربي). كنت ألتقي أنا وأصدقائي وكل من يحب أن ينضم لنا في ذلك اليوم، وكان الشرط الأساسي في هذا اللقاء ألا يتحدث أحد في الأمور الأكاديمية، وأن ننطلق على سجيتنا نتحدث ونثرثر ونأكل وندخن السيجار الرخيص. كان ديفيد وايمر يأتي أحيانًا إلى لقاء الجمعة الرعوي ويتمتع به أيما تمتع. وقد ساعدني البروفسير وايمر وشجعني عبر مراحل كتابة رسالتي للدكتوراه (كما سأبين فيما بعد). كان يتحمس كثيرًا لما

كنت أكتبه ويرى أن فيه كثيراً من الحكمة وشيئًا من الجنون، وأن نسبة الحكمة أكبر من نسبة الجنون، وكان كثيراً ما يقرأ ما أكتب من أبحاث على الطلبة. وعندما قدمت له النسخة الأولى من رسالتي للدكتوراه أخبرني شفهيًا أنها رسالة متميزة. وحين عُدت إلى مكتبي وجدت رسالة منه مكتوبة من سطرين يقول فيهما: «دعني أخبرك، بهذه الطريقة الرسمية إلى حدٍّ ما، إنك كتبت عملاً متميزًا» Let me tell you, in this more or less formal way, you have written an outstanding dissertation». وبعد مناقشة رسالتي للدكتوراه كتب لي رسالة طويلة يخبرني فيها أنني لابد قد عانيت الكثير، ولكن إحساسي الداخلي بالرضا (في مقابل الاعتراف الأكاديمي بالرسالة) هو خير تعويض لي.

أما البروفسير وليام كيلوج William Kellog أستاذ أدب العصور الوسطى، الذي درست على يديه شعر العصور الوسطى، فقد نصَّب نفسه أبًا لي، تبناني أنا وأسرتي (لعله كان يشعر بالوحدة بعد أن تركه أولاده). كان يدعوني دائمًا لتناول طعام الغداء بشكل شبه دوري، وقد أخبرني ونحن نتناول عشاء الكريسماس السنوي عنده أنه حينما يقابلني في الصباح فإنه يستمد قدرًا كبيراً من الحياة.

وثمة قصة حزينة في حياتي، كان البروفسير كيلوج هو أحد أبطالها. إذ كان يشرف على رسالة للدكتوراه، وكان موضوعها هو تحقيق مخطوط لإحدى الترجمات اللاتينية في العصر الوسيط لكتاب الشعر لأرسطو. وكانت المخطوطة تحتوي على بعض جمل بدا لأول وهلة أن لا معنى لها، ولذا سببت حيرة عميقة للطالب الذي كان يكتب الدكتوراه ولأستاذه الدكتور كيلوج. وتصادف أنني اطلعت على المخطوطة، فأحسست أن الجمل التي تبدو كأن لا معنى لها قد تكون ترجمة ركيكة لأبيات شعر عربية، ومن هنا فالمخطوطة ليست ترجمة مباشرة لكتاب الشعر لأرسطو، وإنما قد تكون ترجمة لشرح ابن رشد له. (وكنت قد تعرضت للموضوع في رسالتي للماجستير في جامعة كولومبيا). فأخبرت الطالب عن الأصل المحتمل، وتطوعت أن أفحص المخطوطة بعناية أكبر حينما أعود لمصر. وبعد عودتي أحضرت تحقيق د. عبد الرحمن بدوي لشرح أو ترجمة ابن رشد لكتاب الشعر، وكم كانت فرحتي بالغة حين اكتشفت أن تخميني كان في محله. وقضيت يومين في المكتبة، ونجحت في حل كل المشكلات التي أدت إلى توقف البحث، ووضعت نتيجة بحثي في خطاب أعطيته إلى صديق سافر إلى الولايات المتحدة على أمل أن يرسله

عن طريق البريد لصاحب البحث. ولكن بعد عدة سنوات سألت عن الطالب، فقالوا لي إنه لم يتسلم الخطاب قط. ولا أدري هل هو إهمال من مصلحة البريد الأمريكية، أو أن صديقي حامل الخطاب لم يف بوعده. المهم بعد سنوات من البحث المضني الذي لا طائل وراءه، اضطر صاحبنا إلى أن يَغيِّر موضوع رسالته.

ومن أعز أصدقائي في الولايات المتحدة وليام جولدن William Golden (وكنا نسميه بِل، وهو الاختصار الشائع واسم الدلع لوليام. ولكنه كان يُسمِّي نفسه بِل ذا جولدن Bill, the Golden، بل الذهبي، كما لو كان أحد فرسان العصور الوسطى). كان دائم الابتسام، من أصل كاثوليكي لا يكترث كثيراً بالإنجاز في رقعة الحياة العامة. وكان يعيش مع أبويه، وهذا أمر نادر للغاية في الولايات المتحدة، إذ إنه إذا بلغ الفرد سن السادسة عشرة أو الثامنة عشرة فإنه لابد أن يعيش بمفرده، ومن هنا يبدأ في استيعاب قيمه من المجتمع المحيط به: الإعلام أو مجموعة الأصدقاء التي يعيش معها، فتتم عملية صياغته وقولبته اجتماعيّا بل وتنميطه بسرعة شديدة وكفاءة عالية وبدون تدخل الأسرة. أما بِل فظل يعيش مع أبويه، وكانت النتيجة أنه ظل مستقلاً في شخصيته عن المجتمع وعَن أقرانه، وأصبح عنده وقت فراغ كبير (فهو ليس مضطراّ لأن يعد طعامه لنفسه أو لغسل ملابسه). وكنت قد بدأت حياتي المكثفة سريعة الإيقاع التي استوعبتها كتابة الدكتوراه والاشتغال بإعطاء محاضرات عامة عن مصر أو عن الصهيونية، الأمر الذي لم يكن يدع لي دقيقة أستريح فيها أو أتواصل إنسانيّا مع نفسي أو مع غيري. فكان بل يأتي لزيارتي كل أسبوع ويجلس على عتبة منزلي فأخرج «وأضطر» للجلوس معه، ويأتي الأصدقاء ونضطر إلى أن نقضي بضع ساعات صفاء لا يشغلنا فيها الزمان بما حمل. وقد أصبحت هذه عادة أسبوعية.

وبدأت في هذه المرحلة من حياتي الاهتمام بمن أسميهم «اليتامى» و«الأبرياء»، وهم أشخاص يتسمون بالبراءة لم يفقدوا آباءهم بالضرورة ولكنهم وجدوا أنفسهم عزلاً أمام المجتمع الحديث المتوحش الذي لا ينتصر فيه سوى الأقوياء، والذي يقوم بتهميشهم وتهشيمهم. ومن أكثر اليتامى حزنًا صديقي بيتر Peter (ليس اسمه الحقيقي) وكان شخصًا رقيقًا للغاية. ولكن أبويه كانا يريدانه شخصية قوية مستقلة «تعتمد على نفسها» إلخ. وليس كل البشر عندهم هذه المقدرة (ترى زوجتي أنه كلما امتدت فترة الحضانة قويت شخصية الطفل على عكس ما يتصور الكثيرون، وأنه إن دُفع بالمرء إلى عالم الصراع

اليومي في مرحلة مبكرة وهو غير مستعد لها فإن شخصيته تهتز). وشاء حظ بيتر أن أباه كان يعمل في مجلس المدينة، وكان يأتي له في الصيف بعمل في السجن، والسجن له قوانينه الخفية الخاصة: تهريب الطعام والمخدرات ـ إدخال البغايا ـ التعامل مع أسوإ البشر. فكان يخرج من عمله الصيفي محطمًا تمامًا. وبعد أن تعرفت إليه أخبرته أنه يمكنه أن يخبر أبويه بأنه لن يأخذ وظيفته الصيفية المعتادة، وأنهما لو رفضا الإنفاق عليه (وكانا متيسري الحال) فيمكنه الإقامة معي في منزلي طيلة فصل الصيف. ونجحت الخطة، وانتصر في المعركة وقضى أول صيف له دون أن يذهب إلى السجن، واسترد هذا اليتيم كثيراً من براءته التي فقدها. ومازلت أهتم باليتامى والأبرياء هؤلاء، حتى يذوقوا التراحم في مجتمعات لا قلب لها، وحتى يمكنهم البقاء في مجتمعات البقاء فيها للأقوى.

وقد حدثت لي واقعة في الكويت أجد أنها جديرة بالتسجيل. كنت أدرِّس مادة الشعر، وكان بين الطالبات طالبة كويتية متفوقة في هذه المادة برغم أنها كانت تدرس في كلية العلوم. واتصلت بي هذه الطالبة عدة مرات لمقابلتي، وكنت أعدها خيراً وأؤجل الموعد (إذ كنت قد وقعت في براثن الموسوعة). وفي آخر موعد، اتصلت بها لتأجيله، فوجدتها في غيظ شديد من التأجيل، فتراجعت عن موقفي وقلت لها إنني سأقابلها على الفور في مكتبي. وحينما حضرت بدأت تشكو من أنها تشعر بالغربة عن أمها، وكلما اقتربت منها شعرت بالبعد. وقد عرفت منها أن الأم إنسانة عادية، وأن البعد بينها وبين ابنتها ليس متعمداً من جانبها، وإنما هو نتيجة اختلاف في اللغة أو الخطاب. فالأم ـ كما أسلفت ـ إنسانة عادية، ولكن الابنة غير عادية بأي مقاييس. وأجهشت الطالبة ببكاء حار، ثم ودعتني. وحينما قابلتها في الكلية في اليوم التالي تجاهلتني تمامًا، وكأنها أرادت أن تغلق هذا الملف، أو أن تخرج هذا الغريب من حياتها بعد أن كاشفته. وفي أواخر العام كانت تحييني عن بعد وبما يشبه الفتور، وقد تفهمت وضعها تمامًا. ولكن الأمر الذي حيرني آنذاك (ولا يزال يحيرني حتى الآن) هو خطابها الموغل في الحداثة (الاغتراب ـ الذات ـ الآخر ـ فشل التواصل). ولم أقابل مثلها من قبل ولا من بعد. بطبيعة الحال هناك دائمًا فجوة تفصل بين طلبتي المتميزين وآبائهم، وهذه الفجوة هي مصدر شكوى دائمة، ولكن الحدة التي اتسم بها خطاب هذه الفتاة أمر لا يزال يحيرني.

ومن المصريين الذين تعرفت عليهم في الولايات المتحدة الأمريكية وأعتز بصداقتهم العائلية الدكتور أشرف البيومي وزوجته د. سهير مرسي. فكلاهما أحرز مكانة علمية

مرموقة، وقد سمعت أن الدكتور أشرف كان يُعدُّ من أهم الـspectroscopist في الولايات المتحدة. ولكنه مع هذا عاد هو وزوجته إلى مصر ليساهموا في بناء الوطن، وهما من المصريين القلائل الذين فعلوا ذلك، فالإغراءات القوية في الولايات المتحدة، والإمكانات البحثية تغوي الكثيرين بالبقاء هناك، ثم يرجعون إلينا «خبراء أجانب» نحتفل بهم ونتوج رؤوسهم بأكاليل الغار، وننسى من ضحوا وعادوا بسبب التزامهم الوطني. والدكتور أشرف وزوجته - في تصوري - شيء نادر، فهما يكونان حركة ثورية، وقوة دافعة للمجتمع، تبعث على التفاؤل، لأنه إذا كان بمقدور فردين اثنين أن يحركا الماء الآسن بهذا القدر، ويبثا الحياة في المجتمع، فإنه من الممكن، إن تضافرت الجهود، أن ننجز شيئاً وأن ننهض.

الثورة في أمريكا!

وبعد وصولي بعام إلى جامعة رتجرز التقيت بكافين رايلي، المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات The West and the World : A Topical History of Civilization**، ونشأت صداقة عميقة بيننا. كان كلانا آنذاك ماركسيًا، ولكننا كنا ماركسيين بشرطة إن صح التعبير، فقد كان عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، نؤمن بالإنسانية الماركسية ونهتم بدور الفكر في التاريخ. وقد بدأت في تلك الفترة تطوير رؤيتي الخاصة بنهاية التاريخ (والتي سأشرحها بإسهاب فيما بعد). لم يوافقني كافين في البداية ودخلنا في نقاش حاد، إذ إن الرأي السائد آنذاك في الأوساط الأكاديمية أن علْم التاريخ قد بدأ مع ظهور البورجوازية، فأشرت إلى أن الإحساس بالتاريخ غير عَلْم التاريخ، وأنه يمكن أن يكون هناك أستاذ للتاريخ في جامعة هارفارد دون أن يكون عنده أي إحساس بالتاريخ، تمامًا مثل أستاذ علم الأخلاق المنحل أخلاقيًا، وأستاذ الحكمة الذي لم ينل من الحكمة إلا أقل القليل. وكانت شكوكي بخصوص الرؤية المادية تتزايد بدرجة أكثر حدة من كافين رايلي (ربما بسبب دراستي الأدبية وبسبب دراسته التاريخية). المهم تعلمت من كافين الكثير (وكما جاء في مقدمة كتابه تعلم هو أيضًا مني الكثير)، وكانت صداقته من أكثر الصداقات إثراءً لي. وما زلت ألقاه كلما ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فأقضي على الأقل بضعة أيام معه هو وزوجته نتحدث في كل شيء: ابتداءً من بنية الطعام التايلاندي وانتهاءً

بالأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة مروراً بالأبعاد المعرفية للمدن المقدَّسة في أمريكا اللاتينية قبل وصول كولومبوس. يتردد كافين في الحديث دائمًا، ولكنه عنده معرفة ثرية بكل هذه الأمور، وتردده الدائم هو تردد العالم الذي يخشى أن يصدر حكمًا متسرعًا (كتب كتابه **الغرب والعالم** فيما يزيد على عشرة أعوام). ولكنه، مع هذا، صاحب عاطفة جياشة يدرك العالم بعقله وقلبه وحواسه وروحه. وقد حضر إلى القاهرة عدة مرات لقضاء بعض الوقت معي.

لم يحصل كافين على درجة الدكتوراه بسبب ما أصابه من إنهاك في أثناء تأليف كتابه **الغرب والعالم**. ولكن أحد أساتذته في جامعة رتجرز سمع بالكتاب، فاستدعاه وطلب منه تقديم الفصل الأول والثاني من كتابه كرسالة للدكتوراه وحصل بناءً عليه على الدرجة (وهذا أمر غير مألوف في الولايات المتحدة نفسها). ومرة أخرى لنقارن هذا الوضع بما يحدث في مصر. حينما حصلت زوجتي على درجة الماجستير من الولايات المتحدة، قررت الحصول على الدكتوراه في التربية من مصر، بدلاً من السفر للخارج. فرُفض الاعتراف بدرجتها العلمية، وطُلب منها أن تحصل أولاً على دبلوم عام ثم دبلوم خاص في التربية ثم ماجستير ثم دكتوراه. (قررت الجامعة بعد ذلك، وبعد جهد جهيد، أن تتنازل عن الدبلوم العام وحسب بحُسبان أنه معادل للماجستير!). وقد بينت ساعتها للسيد رئيس الجامعة - وكان رحمه الله تربويًا - أن هذه العملية ستستغرق على الأقل أحد عشر عامًا، فوافق على ما أقول، ولم يجد أي غضاضة في ذلك.

ولنقارن هذا أيضًا بمحاولتي أن أحول نفسي من أستاذ أدب إنجليزي إلى أستاذ علم اجتماع (لأن التناقض بين تخصصي الأكاديمي واهتماماتي الفكرية كان آخذًا في الاتساع وكان لابد من حسمه). وعلمت أن لوائح الجامعات المصرية تسمح بذلك، شريطة أن يكون الأستاذ المتقدم عنده من المؤلفات في التخصص الجديد ما يسمح بنقله. وكنت أتصور أن بعض مؤلفاتي في الصهيونية تندرج تحت هذا التصنيف (كان كتابي **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** يدرَّس في مقررات علم الاجتماع في بعض الجامعات العربية). ومع هذا قررت أن أحصل على ماجستير في علم الاجتماع حتى أطمئن لجنة الترقية إلى أنني لست دخيلاً ولا أنوي اختراق الصفوف بل أحاول الانضمام. واختصاراً للوقت ذهبت إلى الجامعة الأمريكية وسجلت لدرجة الماجستير في قسم الاجتماع ودرست المقررات المطلوبة ولم يبق سوى الامتحان النهائي

الشامل. حينذاك، قابلت أحد أعضاء لجنة الترقية لرتبة أستاذ في علم الاجتماع فأخبرني بأن الأمر الذي أحاول إنجازه مستحيل وأن اللجنة لن توافق على تحويلي مهما فعلت، لأن هذا يعني أنني أبدأ من القمة وهذا ما لا تسمح به البيروقراطية في مصر، بلد الأهرامات القديمة والراسخة. فتوقفت عن محاولتي المحكوم عليها سلفًا بالفشل، وقررت أن أحسم التناقض بالاستقالة تمامًا من الجامعة حينما يحين الوقت.

ويتناول كتاب **الغرب والعالم** (الذي كتبه كافين رايلي) تاريخ الحضارة لا بطريقة السرد التاريخي المألوف وإنما من خلال موضوعات وإشكاليات ومن خلال رؤية مركبة (نماذج تحليلية مركبة) لا ترد عالم التاريخ والإنسان إلى عالم المادة والطبيعة ولا تعطي أي مركزية للحضارة الغربية، وإنما تقدم رؤية عالمية حقة يتنقل صاحبها بسهولة ويسر من المدينة إلى القرية، ومن الحاضر إلى المستقبل، ومن عالم الآلة إلى عالم الفن (وقد قمت بترجمة الكتاب إلى العربية أنا وزوجتي الدكتورة هدى حجازي ونُشر في سلسلة عالم المعرفة بالكويت).

وقد عاصرت أنا وكافين فترة الستينيات في الولايات المتحدة (حينما كان الشباب الأمريكي في حالة ثورة ضد المجتمع الأمريكي بإمبرياليته واستهلاكيته). وكنت نشيطًا في حركة الشباب اليساري في الولايات المتحدة آنذاك (في الواقع كنت مستشارًا لشئون الشرق الأوسط لأحد مرشحي الرئاسة الأمريكية يسمى بول بوتيل Paul Boutelle، وهو زنجي أمريكي عضو في حزب تروتسكي يسمى حزب العمال الاشتراكي [بالإنجليزية: سوشيالست وركرز بارتي Socialist Workers Party]. لم يسمع سوى قلة قليلة بهذا الحزب، أما مرشحه للرئاسة فلم يسمع به أحد قبل الحملة الانتخابية أو في أثنائها أو بعدها، اللهم إلا لمدة نصف ساعة في إحدى محطات الإذاعة والتليفزيون التي كانت مضطرة بحكم القانون أن تخصص له هذا الوقت).

كانت إدارة الجامعات الأمريكية آنذاك في حالة هلع وخوف شديدين. وفي هذا الإطار، قررت أن أقوم بثورة لرفع الأجور، فطلبت من سكرتيرة القسم أن تطبع المنشور رقم (١) وتوزعه على كل الأساتذة والطلبة. (بدأ المنشور بعبارة شهيرة من قصة ملفيل القصيرة «بارتلبي: الكاتب Bartleby:The Scrivner» «لأنني أفضل ألا أفعل Because I prefer not to» وبيَّنت في المنشور أن المعيدين في قسم اللغة الإنجليزية يتم استغلالهم

بدرجة تفوق الاستغلال الواقع على المعيدين في الأقسام الأخرى. إذ إننا نقوم بالتدريس وَتصحيح أوراق الطلبة وغيرها من المهام مما يجعل وظيفة المعيد ليست مجرد مساعد باحث أو مساعد مدرس، بل موظفًا طول الوقت. وطالبت إما بمضاعفة المرتب وإما بتخفيض ساعات العمل. وعُقد اجتماع بناءً على منشوري، حضره جميع المعيدين واتخذ القرار بالمطالبة بخفض ساعات العمل إلى النصف. وأبلغ مدير الجامعة بالقرار فوافق على الفور. ولعل هذه هي أول (وآخر) مرة في التاريخ تتحقق فيها الثورة من خلال منشور واحد تكتبه سكرتيرة تعمل لدى «المؤسسة الحاكمة».

في هذا الجو الملتهب قررنا أنا وكافين أن نؤسس منتدى فكريًا ماركسيًّا، فذهبت إلى إدارة الجامعة وطلبت مقابلة عميد الطلبة بوصفه المسئول، وأخبرته بدون أي مواربة بما أريد. وبدلاً من مواجهة حادة بين البورجوازية (ممثلة في شخص العميد) من جهة، والطلاب والقوى الثورية (ممثلين في شخصي المتواضع) من جهة أخرى، ابتسم العميد ابتسامة ليبرالية عريضة، وقال: «مستر المسيري نشكرك على اقتراحك، فنحن في أمس الحاجة إلى حزب ماركسي في هذه الجامعة، إذ لا يصح أن توجد جامعة محترمة دون مثل هذا الحزب». (أُصبت بالإحباط والغيظ الشديدين. فوت علينا هذا اللعين الفرصة، وبدلاً من أن نسجل لحظة مواجهة تاريخية ساخنة بين القوى الصاعدة «نحن»، والقوى الهابطة «هم»، ها نحن أولاء نتفاوض بمودة بالغة). وببرود شديد، سألني بأدب جم عن اليوم الذي سيجتمع فيه السوشيالست فورام Socialist Forum أي المنتدى الاشتراكي، وحدد لي المكان. وتم الإعلان عن الزمان والمكان في جريدة الجامعة رتجرز تارجوم Rutgers Targum. وكانت أول محاضرة (بعد يونيه سنة ١٩٦٧) عنوانها «اشتراكي عربي يتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي» حضرها المئات، وكانت حدثًا في الجامعة بسبب جدة الخطاب واختلافه عن الخطاب العربي السائد آنذاك والغارق في فكر المؤامرة (الأمر الذي سأوضحه فيما بعد).

ثم بدأنا بعد ذلك في المنتدى الاشتراكي سلسلة محاضرات أسبوعية كانت تدور حول موضوعات مختلفة، ونجحت في أن أجعل من إسرائيل موضوعًا أساسيًّا في كل المحاضرات بغض النظر عن الموضوع المعلن للمحاضرة. فمن الممكن أن يكون الموضوع هو علاقة الأدب بالواقع أو نظام القمع في جنوب إفريقيا ولكني كنت دائمًا أوجه النقاش نحو إسرائيل. وكانت تجربة مثيرة حقًا، أتاحت لي فرصة الاحتكاك بمختلف الحركات

الثورية. وتعرفت ساعتها إلى ستوكلي كارمايكل Stokley Carmichael وغيره من الزعماء السود الأمريكيين، ودعوناهم لإلقاء محاضرات عندنا. وكنا نحيي الذكرى السنوية لاغتيال مالكولم إكس Malcolm X (الذي كنت قد تعرفت إليه لفترة قصيرة جداً قبل اغتياله)، كما دعتنا منظمة الطلبة السود الأمريكيين ومنظمة الطلبة الإفريقيين لحضور اجتماعاتهما.

كان جو الجامعات الأمريكية مختلفًا تمامًا عما هو عليه الآن. حينما سألت، في السبعينيات، عما حدث لمجموعة المنتدى الاشتراكي الذي كنت أتشرف برئاسته وكان كافين رايلي هو وكيله (والعضو المنتظم الوحيد فيه)، وجدت ما يلي (الأسماء غير حقيقية وإن كانت قريبة من الأصل): ديفيد جرينبرج، الذي كان يتناول حبوبًا مهدئة بشكل غير عادي، حاول أن يقتل زوجته ثم انتحر. ريتشارد فريدمان، التروتسكي المتطرف، تخصص في التحليل النفسي وبالذات في فيلهم رايخ Wilhelm Reich الذي طور جهازاً يُسمَّى علب الأورجون لاصطياد الأشعة الكونية المعنية بالطاقة الجنسية لمساعدة الفرد على القذف بمفرده. قطع كل علاقاته مع ماضيه، بما في ذلك رفاقه في السلاح والكفاح أمثالي أنا وكافين. جون سواتسكي بدأ في تهريب المخدرات بين المكسيك والولايات المتحدة وقُبض عليه وأُودع السجن. أما سارة ستاينبرج، زوجة طبيب الأسنان الذي كان يحارب في فيتنام والتي كانت تكره حياتها البورجوازية معه، فقد طلقته وأحبت شابًا شاذًا جنسيًا من النوع الصادي مازوخي. لم يبادلها الحب بل كان يستغلها. طاردته حتى سان فرانسيسكو وحاولت أن تعيش معه دون جدوى، لأسباب بدهية واضحة. حلت مشكلتها في نهاية الأمر بأن أصبحت عضواً في جماعة الوذرمن Weathermen اليسارية الإرهابية. أما داني Danny فقد تهود تمامًا وأطلق لحيته وانغمس في العبادة، ولكن ماضيه الثوري جعله يدرك حقيقة إسرائيل فامتنع عن تأييدها. وحينما زرته في كاليفورنيا، كان قد طلق زوجته المسيحية تيرينا (التي أصبحت أصولية مسيحية متطرفة) وتزوج من زوجة يهودية بورجوازية هادئة تمامًا. كان يعبِّر عن كراهيته لكل ما هو مسيحي بطريقة أفزعتني (كان يعلق صورة المسيح في دورة المياه !). أما فريدريك ميللر فقد ظل مخلصًا لماركسيته بعض الوقت، ثم بدأ يصبح أحد مفكري اليمين الجديد في الولايات المتحدة، الذين يرون أن القيمة مسألة أساسية وأن النسبية الكاملة لا تصلح لتأسيس مجتمع، ولذا فهم يرون أن للدين دوراً (ومع هذا يؤمنون تمامًا بالاقتصاد الحر الذي يقوض القيم وينشر النسبية

الأخلاقية والفلسفية). وكان هناك آخرون ممن حصلوا على الدكتوراه وانتظموا في السلك الجامعي أو أصبحوا جنوداً مستأنسين في هذا الجيش الضخم من المهنيين المنمطين المدجنين من أعضاء الطبقة المتوسطة العالية في الولايات المتحدة ممن يقضون حياتهم في محاولة تحقيق الحلم الأمريكي: بيت وزوجة وسيارة وطفلان وكلب ومستوى معيشي مرتفع ومستوى أعلى من الملل واللامعنى واللامعيارية، أو محاولة جاهدة للوصول إلى المعنى عن طريق الانتظام في كنيسة أو عبادة جديدة أو الاستماع إلى الموسيقى الكلاسيك وزيارة المتاحف وتذوق أفخر الأطعمة.

ولكن حتى لا يتصور أحد أن الحريات بالفعل «مطلقة» في الولايات المتحدة، عليَّ أن أذكر واقعة أخرى. كان هناك في نفس الفترة أستاذ يساري في الجامعة، كان يأخذ موقفًا معاديًا لحرب فيتنام. ولم يكن من الممكن للجامعة أن تطرده بسبب أفكاره. فقام مجلس الولاية بتقليص ميزانية الجامعة (وجامعة رتجرز جامعة تابعة لحكومة الولاية)، ثم سربت رسالة إلى أعضاء هيئة التدريس مفادها أن تقليص الميزانية سببه هو وجود هذا الأستاذ اليساري في الجامعة، فبدأ الأساتذة أنفسهم بالضغط عليه حتى يترك الجامعة، فرفض في بداية الأمر، ولكن بعد قليل أصبح الأمر لا يمكن تحمله، فاضطر للاستقالة.

والديموقراطية الأمريكية محكومة تمامًا من خلال ما يسمَّى بمؤسسة (أو آلة) الحزب (بالإنجليزية: بارتي ماشين party machine). وأكبر دليل على هذا فشل مرشح أي حزب ثالث (خارج الحزبين اللذين يتناوبان الحكم) في أن يحصل على عدد من الأصوات له وزنه. وقد عرف أحد أصدقائي من المهاجرين المصريين هذه الحقيقة، فاستثمرها لصالحه تمامًا. فبعد أن هاجر صديقي هذا إلى أمريكا انضم إلى الحزب الديموقراطي، واشتغل في عالم العقارات، وبعد أن حقق ثروة صغيرة بدأ في إعطاء المعونات لحزبه. وكان صديقنا لا يكن أي احترام للنظام ولذا كان يحسن استغلاله. أذكر مرة أنه دعانا لطعام عشاء عقد لصالح أحد مرشحي الحزب للكونجرس، وبينما كان المرشح يتحدث ويعلن عن برنامجه أعطى صديقي له ظهره وبدأ يتحدث معنا. وحينما أخبرته أن هذا لا يليق، ضحك وأخبرني أنه يعرف ثمن كل واحد منهم. المهم انتهى الأمر بصديقنا هذا إلى أن حصل (من خلال آلة الحزب) على عدة ملايين من الدولارات بفائدة صغيرة للغاية كقرض من الحكومة الأمريكية ليساعد في إحياء مراكز المدن الصغيرة. وأصبح من أكبر الأثرياء، ويمتلك أحد المصارف، وكل هذا بفضل ذكائه السياسي وإدراكه لآليات التسلق والنجاح.

العودة لمصر والذئاب الثلاثة

حينما عدت إلى مصر من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ بعد حصولي على الدكتوراه، كنت ممتلئًا ثقة بمقدرة الإنسان على تغيير واقعه وإقامة العدل في الأرض. كما كان عندي مشروعي الواضح: أن أصبح ناقدًا أدبيًا يربط الأدب بتاريخ الفكر وتاريخ الفكر بالتطور الاقتصادي في المجتمع، ويحاول أن يحل معضلة علاقة البناء التحتي (الاقتصادي) بالبناء الفوقي (الفكري والأيديولوجي)، وأن يحاول الإجابة عن السؤال التالي: كيف تعبِّر الأفكار في خصوصيتها وتركيبتها وذاتيتها عن البناء التحتي في عموميته المادية ووجوده الموضوعي، وكيف يمكن أن نقفز من الواحد إلى الآخر؟ (وهي إشكالية مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج كأداة تحليلية وبإشكالية علاقة الإنسان بالمادة). وقد عبَّر جان بول سارتر Jean Paul Sartre عن القضية نفسها بطريقة أبسط وأكثر مباشرة حين قال: إذا كان بول فاليري Paul Valerie بورجوازيًا صغيرًا، فلمَ لَم يصبح كل البورجوازيين الصغار بول فاليري؟ فمشروعي الأدبي كان مشروعًا فكريًا بالدرجة الأولى. (ولذا فالتحول من دراسة الأدب إلى دراسة الصهيونية - كما سأبين لاحقًا - لم يكن تحولاً جذريًا كما قد يتراءى للبعض، إذ إنني حين بدأت في دراسة الصهيونية حملت معي إشكالياتي النظرية والمنهجية، والموضوعات الأساسية في فكري مثل نهاية التاريخ وفكرة الخصوصية).

وعند عودتي إلى مصر، حاولت قدر استطاعتي أن أندمج في المجتمع، أي أن أعود له بالمعنى الأخلاقي والحضاري، لا بالمعنى المادي وحسب. فكنت أحاول تحاشي الحديث باللغة الإنجليزية قدر استطاعتي خارج منزلي (أما في المنزل، فكنا نحاول التحدث بالإنجليزية حتى لا تتحول إلى لغة ميتة وحتى أحتفظ بلياقتي اللغوية كأستاذ للأدب الإنجليزي). وكنت أدخن البايب، فقررت استبعاده من حياتي (أما السيجار فأنا لا أدخنه إلا نادرًا، ولذا فهو لا يشكل مشكلة أو أدخنه في شرفتي مع زوجتي أو مع من أحب). وكنت أحب ارتداء الشورت في الصيف، ولكنني أردت أن أعرف استجابة المجتمع لهذه العادة، فلبست الشورت يومًا وسرت في السوق، وطلبت من أحد العاملين في منزلي أن يسير على مقربة مني، ويخبرني بانطباعات الناس، أي أنني قمت «بدراسة ميدانية على

الطبيعة لاستجابة المصريين العاديين للشورت»، كنت أنا فيها الملاحظ والملاحَظ. وحسب تقريره لم تكن الانطباعات إيجابية، ولذا قررت ألا ألبس الشورت إَلا في منزلي.

ولكن التكيف مع المجتمع على هذا المستوى كان من أسهل الأمور، إذ كان هناك معركة أخرى دارت في داخلي، فقد هاجمتني ثلاثة ذئاب شرسة (هكذا أسميها) ظلت تنهشني بعض الوقت: ذئب الثروة وذئب الشهرة والذئب الهيجلي المعلوماتي. أما الذئب الأول فهو ذئب براني تمامًا، وهو ذئب الثروة الذي يعبِّر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكون ثريًا. فقد أتيت من عائلة تجارية، مصدر الشرعية فيها هو الثروة، ومن هنا إن لم يحققها المرء، انتابته المخاوف واهتزت ثقته بنفسه. ولكن كان من السهل علي أن أتغلب على هذا الذئب، وأن أقرر أن مشروعي لمستقبلي ربما لا يأتي بالثروة ولكنه سيأتي بالحكمة، وأن أسلوب حياتي بما فيه من آفاق ثقافية واسعة وعلاقات إنسانية دافئة أفضل بكثير من حياة التراكم الرأسمالي بما فيها من أحادية وتنافس (ولعل هذا جزء من ميراث أمي ومجتمع دمنهور التراحمي).

ومما ساعدني على اتخاذ قراري أنني لاحظت أن أبناء الأسرة حينما كانوا يحضرون إلى منزلنا كانوا يرفضون العودة إلى منازلهم، إذ كانوا يسعدون كثيرًا بأسلوب حياتنا. فقد كنا نأخذهم إلى الحدائق القليلة المتبقية في القاهرة (حديقة الأورمان - حديقة الأندلس - القناطر الخيرية) ونذهب إلى المتاحف المختلفة (متحف السكة الحديد - متحف البريد - متحف العربات الملكية - متحف في أرض المعارض [أرض الأوبرا - المتحف الإسلامي - الأنتكخانة - المتحف القبطي - متحف الفن الحديث). كما كنا نزور آثار القاهرة الكثيرة الإسلامية والفرعونية والقبطية، غير الرحلات الشراعية في النيل. فأسلوب حياتنا كان يشعرهم بالامتلاء، ويشعرني في الوقت ذاته بأن ذئب الثروة لا يمكنه أن يمنحني كل هذه الأشياء. وقد ذكرني هذا بواقعة حدثت لأستاذي في الولايات المتحدة، فقد كتب سيناريو لفيلم (قال لي إنه أساسًا عني) وذهب لهوليود لتسويقه، وقد بدأ في تحقيق بعض النجاح. وفي أحد الأيام كان في منزل أحد كبار المخرجين في حفلة كوكتيل ليقابل أحد وكلاء الفنانين ليعرض عليه فيلمه. وفي أثناء الحديث اكتشف أستاذي أن هذا الوكيل لم يكن قد سمع قط عن أرسطو، ففزع أستاذي، وأنهى زيارته لأنه كما قال «لم يتخيل أنه سيقضي بقية حياته مع بشر من هذا النوع». هذه القصة ترسخت في وجداني وساعدتني على هزيمة ذئب الثروة. وأصبح هدفي هو أن أحقق ذاتي حسب الشروط التي تمليها رؤيتي لذاتي،

وأن أحصل من المال على ما يكفي لأن يحقق لي شيئًا من التحرر من تفاصيل حياتي اليومية ولأن أمول حياتي الفكرية وأنجز مشروعي المعرفي. ولذا أردد دائمًا أن المال يشكل عبئًا على البعض، يفنون حياتهم في جمعه، أما بالنسبة لي فالمال حرية.

وقد نجحت إلى حدٍّ كبير في توظيف المال بدلاً من أن يوظفني. فلم أضطر قط إلى أن أقوم بعمل يتناقض مع مشروعي الفكري أو يعوقه، ولم أعمل إلا في وظائف أقوم بتوظيفها لخدمته. فكنت أقوم بإلقاء محاضراتي في كلية البنات ولم أزد (إلا محاضرتين إضافيتين أو أربعًا كنت أقبل تدريسها منتدبًا في كلية الآداب حتى أخرج من نطاق كلية البنات). وقد نجحت في أن تكون هذه المحاضرات جزءاً من حواري الفلسفي مع نفسي، أي جزءاً من مشروعي المعرفي. وقد اخترت محل إقامتي عبر الشارع من كلية البنات بحيث لا أضيع أي وقت في الانتقال، ولم أشغل قط أي منصب إداري من أي نوع طيلة حياتي، فلم أعمل رئيسًا للجنة أو لقسم أو وكيلاً أو عميداً لكلية. وقد عملت مستشاراً ثقافيًا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك، ولكن وظيفتي مرة أخرى أصبحت مجرد إطار لتحقيق مشروعي المعرفي (بداية تحديث موسوعة ١٩٧٥). وحينما عرض عليّ أن أعمل في هيئة الأمم المتحدة براتب ضخم، آثرت البقاء في وظيفتي والتضحية بالراتب الضخم لأن الوظيفة الجديدة كانت ستستوعب كل وقتي، كما أنها كانت تتعارض كليةً مع مشروعي الفكري.

هذا لا يعني أنني لم أعرف شظف العيش. فحينما ذهبنا إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ اضطررنا - كما أسلفت - إلى أن نعيش أنا وزوجتي في فندق رخيص قذر. وفي الشتاء اضطررنا إلى شراء معاطف مستعملة لاتقاء برد نيويورك، فلم يكن معنا ثمن المعاطف الجديدة. وحينما انتقلنا إلى جامعة رتجرز كنا نضطر للسير مسافات طويلة في البرد القارس، بل في الثلج، للوصول إلى الأتوبيس (فلم يكن معنا ثمن السيارة). وقد اضطرت زوجتي إلى أن تعمل لتقدم لنا بعض العون المالي. كما اضطرت إلى أن تعود من المستشفى بعد أن وضعت نور بأربعة أيام في مترو الأنفاق في نيويورك (وكان طريقة للمواصلات متوحشة في الستينيات). كما أنها كانت تحمل ابنتنا في المواصلات العامة وتذهب بها من نيوجرسي إلى نيويورك للتمتع بالخدمة الطبية المجانية بعد الولادة.

ولم أترفع قط عن القيام بأي عمل، ولم أمانع على سبيل المثال في أن أعمل عضواً في

فرقة مكافحة الحريق بمصنع الكابلات في نيو برونزويك. وقد استأجرنا هذا المصنع لا لمكافحة الحريق وإنما ليخبر شركة التأمين بذلك، لتخفيض أقساط التأمين. فالعمل الذي أوكل لنا لم يكن عملاً حقيقيًا ولا يستنفد أي وقت، فقد كان يتلخص في أن نمر على المصنع كل ساعة، ثم نكتب في كراس عبارة «كل شيء على ما يرام». وكانت هذه العملية تستغرق حوالي خمس دقائق. أما بقية وقتنا فكنا نقضيه في القراءة والكتابة يومي السبت والأحد، حينما يكون المصنع مغلقًا، ونربح فيه بضعة دولارات ننفقها في المتاحف والمسارح. وقد رقيت إلى أن أصبحت رئيسًا للفرقة. فاستأجرت كل أصدقائي من طلبة الدكتوراه ليعملوا أعضاء فيها، وكان من بينهم كافين رايلي بطبيعة الحال. وكان مدير المصنع يتباهى بأن فرقة مكافحة الحريق في مصنعه تتمتع بأعلى مستوى تعليمي في العالم، وكان محقًا في تباهيه هذا.

ولم يكن الأمر يخلو من مصاعب. فمرة ألقيت محاضرة في ذكرى مالكولم إكس في الجامعة، فنشرتها الصحف المحلية وذكرت اسمي. فاستوقفني مدير المصنع (وكان رجلاً رجعيًا من ولاية تكساس) وسألني: «ألست أنت الشخص الذي كان يثير القلاقل في الجامعة بالأمس؟» ومثل هذه التهمة كفيلة بإقصائي عن منصبي المريح المربح. فأنكرت بطبيعة الحال. فسألني عن اسمي، فهداني الله إلى أن أخبره عن اسمي الرباعي وبمخارج الحروف العربية وبسرعة، فاضطرب الرجل وفقد اتزانه، وقال إنه لابد أن يكون شخصًا آخر.

ومما ساعد على ترويض ذئب الثروة بل تدجينه تمامًا، أن زوجتي، لحسن الحظ، لم تراودها أحلام الثروة ولم تعان من أي نزعات استهلاكية. (من الأمور المضحكة، أنها مصابة بحساسية من نوع فريد، إذ يصفر وجهها وتعطس حينما تمكث مدة طويلة داخل أحد المحلات، وهي حساسية يحسدني عليها كثير من الأزواج المصريين. واقترح عليَّ أحدهم أن أقرضه الفايروس العظيم الذي يتسبب في هذه الحساسية المباركة). اكتشفنا، على سبيل المثال، حينما انتهيت من **الموسوعة** أننا لم نتناقش قط فيما كنت أدفعه من تكاليف. كما أنني حين قررت الاستقالة من الجامعة لإتمام الموسوعة، وافقت على قراري بعد مناقشة دامت خمس دقائق، برغم ما كان يعنيه ذلك من أن الأسرة ستصبح دون دخل ثابت. وبعد حرب الخليج، حينما أصبح من «حقي» العودة لوظيفتي (باعتبار أنني كنت

أعمل في الخليج) ناقشنا الأمر لبضع دقائق أخرى ووجدت أنه لابد من الاستمرار في التفرغ لأنهي الموسوعة (وأسمي هذا ضربًا من الجنون المقدس الذي أصابني وأصاب زوجتي، ولولاه ما انتهيت من الموسوعة). ولم يكن من الصعب أن تقنع زوجتي طفلينا برؤيتها غير الاستهلاكية. ولعل تحييد النقود بهذه الطريقة قد جعلني أتفرغ ذهنيًا للبحث والتأمل، إذ لم أعد مشغولاً بأمور الدنيا المباشرة.

وقد هزمت ذئب الثروة تمامًا إلى درجة أن «حمل» الإحساس بالذنب من الثروة قد أمسك بتلابيبي بعض الوقت. فبرغم حدودي المالية، فإنني بدأت أشعر بالذنب من أجل أصدقائي الذين دخلوا طاحونة المحاضرات الإضافية لتحسين دخلهم. وكان الإحساس بالذنب قويًا إلى درجة أنني لم أتمكن من أن أخط حرفًا واحدًا لمدة عام تقريبًا. ولم يشفني من هذا «الحمل» إلا اكتشافي أن هناك من أقراني من هم أكثر مني ثروة، ومع هذا يتكالبون على المال بشكل مقزز ولا يخطون حرفًا. حينئذ اكتشفت أن التأليف والثروة أمران منفصلان، وأن الثروة قد تكون عنصرًا مهمًا ولكنه لا يؤدي بالضرورة إلى التأليف. وعلى كلٍّ ظل حمل العداء للثروة معي بعض الوقت، وكنت أموِّل كل أعمالي الفكرية تقريبًا، والعائد المالي لمثل هذه الأعمال، كما هو معروف، ضئيل للغاية. وكما قال أحد الناشرين لصديق أفنى عمره في إعداد موسوعة عن الموسيقى، قال له وهو يعرض عليه ألف جنيه لا أكثر ولا أقل: «لكم المجد ولنا الثروة»!

أما الذنب الثاني، فهو أقل بَرَّانية ومادية، وهو ذئب الشهرة الذي يعبِّر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أصبح من المشاهير. وحينما عدت للمرة الأولى من الولايات المتحدة الأمريكية لم أواجه ذئب الشهرة، إذ إنني وجدت نفسي أكتب في الأهرام وأتحدث في الإذاعة والتليفزيون ومسئولاً عن وحدة الفكر الصهيوني في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية. وأصبحت أحد كتَّاب الأهرام المنتظمين، وكل ما كنت أكتبه كان يجد طريقه للنشر في إحدى المجلات، وكلما شُكلت لجنة ما (مثل لجنة إصلاح تدريس اللغة الإنجليزية، على سبيل المثال، أو حتى إصلاح العالم)، كنت أجد نفسي عضواً فيها؛ وإذا عُقد مؤتمر لمناقشة الكتب الدراسية في الأرض المحتلة أو لأي موضوع آخر، كنت أُدعى له. ولذا كان عليّ، في كثير من الأحيان، أن أرفض التعيين في بعض هذه اللجان أو الذهاب لبعض هذه المؤتمرات (إن كانت لاتصب في مشروعي المعرفي). ولذا فذئب الشهرة داخلي كان منتشيًا، نائمًا سكران من النشوة.

ولكنه استيقظ وبكل ضراوة عام ١٩٧٩ حينما عدت للمرة الثانية من الولايات المتحدة الأمريكية. وكان جو التطبيع سائدًا في القاهرة، وبطبيعة الحال لم أسترد مكاني في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في الأهرام (وكما قال لي مدير المركز آنذاك إن عودتي له تعني القيام بالهارا كيري [أي الانتحار على الطريقة اليابانية]. فكان ردي عليه أن الحياة حسب الشروط المهينة التي قد يضعها الآخرون ليست أمرًا عظيمًا على أي حال، وقد يكون الانتحار هو أحسن اختيار. والانتحار في هذه الحالة ليس انتحارًا وإنما استشهاد في سبيل رسالة). وبطبيعة الحال لم أُدع للحديث في الإذاعة والتليفزيون، وبدأ بعض المذيعين، ممن كنت ضيفًا دائمًا على برامجهم، يخافون حتى من الحديث معي. بل إنني كنت أجد صعوبة بالغة في دخول مبنى الأهرام، وكان عليّ الاتصال بمساعدتي السابقة للتوسط لي. باختصار شديد، وجدت نفسي نكرة، ومن ثم بدأ جوع ذئب الشهرة ونهمه يتزايدان. وقد أخذ رد فعلي بهذه الصدمة الحضارية شكلاً فريدًا، إذ بدأت في الاهتمام بالعمارة الداخلية لمنزلي، وبدأت في اقتناء الأشياء القديمة، إلى درجة الهوس. ثم دارت المعركة بيني وبين هذا الذئب. فجلست مع نفسي لأكتشف أنني أحب الشهرة نعم، ولكن رغبتي في الشهرة نابعة من رغبتي في حماية نفسي حتى يمكنني الانتهاء من مشروعاتي المعرفية. والمشاهير، كما كنت أظن واهمًا آنذاك، لا يمكن أن يزج بهم في السجن ببساطة. كما أن الشهرة ستكون وسيلة ناجعة لإشاعة وتوصيل ما عندي من أفكار أعتقد أن لها قيمة ما. ولذا إن حاولت أن أشبع ذئب الشهرة داخلي حسب الشروط التي يفرضها العالم الخارجي، فأكون كمن كسب المعركة وفَقَد الحرب. وويل للمرء الذي يربح كل شيء ويخسر نفسه. حينئذ أخبرت ذئب الشهرة داخلي أنني لا أمانع في الشهرة حسب شروطي، تمامًا كما أنني أحب الثروة بمقدار ما تخدمني. وهكذا صرعت ذئب الشهرة داخلي، وقبلت أن أعيش بعيدًا عن الأضواء، خاصةً حين بدأت في كتابة **الموسوعة** بما كانت تتطلبه من عزلة شبه كاملة أحيانًا.

بقي بعد ذلك أهم الذئاب وأكثرها خطورة وضراوة وجوانية، وهو الذئب الهيجلي المعلوماتي، وهو ذئب خاص جدًا، جواني لأقصى درجة، يعبِّر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكتب كتابًا نظريًا، إطاره النظري واسع وشامل للغاية ولكنه في الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قدر ممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها. أي أنني كنت أطمع في كتابة عمل يصل إلى أعلى مستويات التعميم والتجريد والشمول، وفي الوقت

نفسه تصل إلى أقصى درجات التخصيص والدقة. وهذه صيغة مستحيلة لأنه إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، فما بالك برؤية بانورامية متسعة في غاية الاتساع وتفاصيل دقيقة في غاية الدقة. ويبدو أن هذا الذئب الهيجلي المعلوماتي كان يطاردني منذ طفولتي، فقد كنت أنوي أن أحصر كل ما تبقى من كتب لم أقرأها في مكتبة البلدية بدمنهور (بحُسبان أنها تحوي كل المعرفة الإنسانية) حتى يمكنني أن أعرف كل ما خطته يد البشرية! وأذكر في شبابي أنني بدأت في كتابة تاريخ الشعر الإنجليزي منذ البداية حتى النهاية من منظور ماركسي. أقول «بدأت» لأنني لم أنته منه قط، بل لم أجاوز الصفحة الثالثة! وقد أصبت بصدمة عميقة، في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب في جامعة الإسكندرية، حين عرفت أن أحد أساتذتي لم يكن قد قرأ الأعمال الكاملة لشكسبير! وحين بدأت كتابة رسالتي للماجستير مع الدكتور محمد مصطفى بدوي عن أثر الشعر الرومانتيكي الإنجليزي وبودلير على جماعة أبوللو وبخاصة إبراهيم ناجي، ظهرت نزعتي الهيجلية المعلوماتية بشراسة، فكنت أريد أن أقرأ كل شيء كمقدمة لكتابة الماجستير. فقرأت المعلقات وكثيراً من عيون الشعر العربي، وبخاصة شعر المتنبي، وكتبت دراسة عن الانقطاع في الشعر العربي. ثم قرأت كثيراً من الأعمال النقدية للعقاد والمازني وطه حسين وإبراهيم المصري، وكتبت دراسة مطولة في الموضوع، وقرأت بعض عيون التراث آنذاك. وبدأت في كتابة دراسة في شعر خليل مطران، وأنهيت دراسة عن ترجمة ناجي لديوان أزهار الشر لبودلير وأثرها عليه. كما كتبت الدراسة التي قدمتها لبروفسير إيان چاك عن «الانتقال من الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية». وكان الدكتور بدوي يتركني أكتب ما أريد، ولم ينقذني مؤقتًا من براثن الذئب سوى ذهابي إلى الولايات المتحدة.

وقد صرع هذا الذئب مجموعة من أعز أصدقائي أمام ناظري، مات بعضهم دون أن ينبس ببنت شفة، رغبةً منه في أن يحقق هذه الصيغة المستحيلة: عمل نظري شامل مجرد ينتظم كل المعلومات الممكنة. ولعل صديقي الأستاذ علي زيد ـ رحمه الله ـ مثل فريد على ذلك. كان ـ رحمه الله ـ يعرف كل شيء تقريبًا، ولا يعرفه كمعلومة، وإنما في إطار نظري شامل كان يزداد اتساعًا على مر الأيام. كما أنه كان يعرف الكثير من اللغات الأوربية (الإنجليزية ـ الفرنسية ـ الإسبانية ـ الإيطالية) وكان تملكه لناصية اللغة العربية شيئًا مذهلاً. كنت كلما أطلب منه كتابة مقالة يجلس ليتحدث عن موضوعها ساعات طوالاً، ويأتي بأطروحات مذهلة. ثم يذهب لكتابة المقال، فيأتي بعشرات الكتب ويبدأ في البحث

وتتسع الرؤى إلى ما لا نهاية، فيلتهمه الذئب. وهذه إشكالية لا يواجهها متوسطو الذكاء، فبعضهم يحشد التعميمات التي لا يربطها رابط (أسميها «أفكارًا» في مقابل الفكر)، والبعض الآخر يحشد المعلومات التي لا يربطها رابط أيضًا. وأمثال هؤلاء يخطون بضعة كتب («ويرص كلامًا فوق كلام تحت كلام» على رأي صلاح عبد الصبور) تُنشر مع مئات الكتب الأخرى التى تصدر ويقرؤها البعض ثم تموت. وهم يعيشون حياتهم في سعادة بالغة ورضا تام! لكن أن يحاول المرء الجمع بين أعلى مستويات التعميم وأدنى مستويات التخصيص فهذا مستحيل، والمصير هو الفشل النبيل والصمت الدائم.

استمر الذئب الهيجلي المعلوماتي متربصًا بي، وإن كان والحق يقال قد تم ترويضه قليلاً في الولايات المتحدة حيث كان عليّ أن أكتب أبحاثًا قصيرة لمقررات الدراسة العليا تقدم في نهاية كل فصل دراسي، تعلمت من خلالها أنني لابد أن أكبح جماح ذاتي وإلا لما انتهيت من شيء. كما أن أستاذي المشرف على رسالة الدكتوراه كان لا يسمح لي بالانطلاق في أي اتجاه. فبعد أن كتبت دراسة مطولة عن وردزورث ويتمان وأصولهما التاريخية والدينية والفكرية، أخبرني أن هذه «الخلفية» لا علاقة لها بالرسالة ذاتها، وأنني بوسعي أن أقرأ ما يحلو لي بخصوص «الخلفية»، طالما أن ما أقرأ له علاقة بموضوعي الأساسي (الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ)، ولكن على ألا أكتب سوى النزر اليسير عن هذه الخلفية، لأنها ليست موضوع اختصاصي. كما أنني لاحظت أنني لو قرأت كل ما كتب عن موضوع تخصصي (من مقالات ورسائل دكتوراه وكتب) لقضيت سحابة أيامي أقرأ وأستوعب وأقرأ دون أن أنتج شيئا.

ويظهر ترويض الذئب الهيجلي المعلوماتي في النصيحة التي أسديتها لصديقي كافين رايلي. فقد كان يكتب كتابه **الغرب والعالم**، والذي استغرق معظم حياته الفكرية، وكان لا يكف عن الإضافة والتعديل ولا يجرؤ على نشره. فأخبرته: «كافين، يحين وقت في حياة الإنسان، يكون الكتاب الوحيد الذي يستحق القراءة هو الكتاب الذي يؤلفه». وهي عبارة تهدف إلى أن أبين له أن المعرفة لا حدود لها وأن المعلومات بحر يمكن أن يبتلع المرء، ومن هنا يجب أن يتوقف المرء عند نقطة ما. وقد كان، إذ توقف كافين ونشر كتابه، وحقق نجاحًا كبيرًا وذيوعًا منقطع النظير.

وفي هذه الآونة، قرأت قصة قصيرة لكاتب أمريكي (اسمه ألان سيجر Allan Seager)

بعنوان «عن هذه المدينة وسلامنكا This Town and Salamanca» وتدور أحداث القصة حول رهط من الشباب ينشئون في نفس المدينة، ولكن أحدهم كان بوهيميًا، لايتردد في الانتقال من بلده إلى مدن وموانئ بعيدة (سلامنكا هنا هي رمز هذا العالم البعيد الذي يرتاده صاحبنا). وكان صاحبنا يعود من آونة لأخرى ليقص على رفاقه قصص المغامرات المختلفة التي خاضها. أما هم فيبقون في مدينتهم ليعلموا أبناءها وليبنوا بيوتًا وجسورًا. وتدعونا القصة للإعجاب بالبطل البوهيمي، ولكن تعاطفنا الحقيقي يتوجه لهؤلاء الذين بقوا وعلموا وبنوا. وقد تعلمت من هذه القصة أن التحليق البانورامي ليس دائمًا صفة إيجابية، وأنه يمكن أن يقنع المرء بالقليل وينجزه. ولذا حين عدت من الولايات المتحدة كان عندي ثلاث متتاليات: أن أكون ناقدًا أدبيًا وأستاذًا جامعيًا وأبًا وزوجًا متميزًا، فإن أخفقت فلأكن أستاذًا جامعيًا وأبًا وزوجًا متميزًا، فإن أخفقت فلأكن أبًا وزوجًا متميزًا. وغني عن القول أن متتالية حياتي كانت مختلفة عن «خطتي» (فلم أصبح ناقدًا أدبيًا ولم أستمر في التدريس في الجامعة، ولا أدري هل كنت أبًا وزوجًا متميزًا أم لا، ولأترك الحكم لأولادي وزوجتي). ولكن المهم أنني روضت الذئب الهيجلي، والنزعة النيتشوية الفاوستية: أن أجوب كل الآفاق وأن أجرب كل التجارب وأن أجاوز كل الحدود، وبدلاً من ذلك، قبلت الحدود الإنسانية واحتمالات الانتصار والانكسار.

وبرغم إدراكي لمخاطر الذئب الهيجلي، وبرغم نجاحي في ترويضه (ومن هنا نجحت في نشر بعض الكتب التي لا تحتوي على دراسات «شاملة كاملة ضخمة»... إلخ)، فإنه ظل رابضًا داخلي، فكنت كلما انتهيت من إحدى دراساتي عن الصهيونية، أعلن أن هذه آخر دراسة، أملاً في أن أبدأ دراستي النظرية الشاملة والتطبيقية في ذات الوقت. ومع هذا ظلت الصهيونية (كموضوع للدراسة) تلاحقني، وكلما انتهيت من كتابة دراسة ما عن الصهيونية كنت أجد نفسي مضطرًا لكتابة الثانية ثم الثالثة وهكذا (كنت أشعر أحيانًا أن من يدفعني إلى ذلك هو الله سبحانه وتعالى، وأن هذه هي مشيئته). وقد قررت عام ١٩٨٤ أن أذبح الذئب الهيجلي المعلوماتي تمامًا، فقبلت الاستمرار في الكتابة في حقل الصهيونية وحسب، أي أنني تخليت عن المشروع النظري التطبيقي الطموح. والطريف أنني حينما فعلت ذلك، تداخلت كل الأطروحات الأيديولوجية والفلسفية (وهي على كلٍ كانت متداخلة منذ البداية) وتبلورت النماذج التحليلية، وبدأت أحاول الإجابة عن التساؤلات التي تطرح نفسها عليّ من خلال دراساتي في اليهودية واليهود والصهيونية التي تحولت

تدريجيًا من الموضوع الأساسي **للموسوعة** إلى مجرد «دراسة حالة»، أي أنني أتصور أنني كتبت دراسة تتسم بقدر معقول من التجريد والشمول ومن التعيُّن والتخصيص، وأن الحلم الهيجلي (أو بعض جوانبه) قد تحقق دون أن ينهشني الذئب. ولهذا فمعظم كتبي القادمة - بإذن الله - ستكون عن موضوعات نظرية عامة مثل العلمانية الشاملة والحلولية وما بعد الحداثة، وتتعامل في الوقت ذاته مع نصوص وحالات معينة.

ومع هذا، لاشك في أن هناك بقايا «هيجلية» تتبدى في إعجابي الشديد بالفلسفة الألمانية ومقولاتها التحليلية. كما يتبدى في كثير من مقولاتي التحليلية مثل نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والثالوث الحلولي واهتمامي بالبعد المعرفي (الكلي والنهائي) للظواهر. واهتمامي بالصهيونية لم يكن قط سياسيًا بل أتناولها من خلال مقولات مثل: إشكالية الإنسان وعلاقته بالطبيعة والتاريخ - الغنوصية - الواحدية المادية - الأسطورة المنفصلة عن التاريخ - الداروينية - العلم المنفصل عن القيمة والغاية . . . إلخ. ولكن هذه المقولات التحليلية الكبرى ليست مجرد مقولات نظرية ساكنة عامة، وإنما لها تجلياتها المتعينة في تفاصيل التاريخ والواقع الكثيرة. ومن هنا قولي إنها مجرد «بقايا هيجلية» لأنني أرفض الواحدية الهيجيلية، أرفض كلاًّ من المثالية الخالصة والمادية الخالصة، فكلاهما بمفرده واحدي اختزالي، ولكن حينما يتقاطعان فإننا ندخل عالمًا مركبة أبعاده، عالم الإنسان والأسرار.

الفصل الرابع

من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان

تآكل النموذج المادي

لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليَّ بعض الوقت (بعد أن اجتاحني الشك في دمنهور)، ثم إدراكي التدريجي بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة (نظراً لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها) وإحساسي المتزايد بضرورة تبنِّي نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لا ماديته أو طبيعته المادية)، وأن يراه في كل تركيبيته.

فالإنسان هو أكرم المخلوقات في الكون، مختلف بشكل جوهري عن بقية الكائنات، حتى وإن شاركها بعض صفاتها. فهو يعيش في الطبيعة لكنه منفصل عنها. (طورت فيما بعد مفهوم الطبيعة/ المادة، فأنا أذهب إلى أن صفات «الطبيعة»، في معظم الخطاب الفلسفي الغربي، هي ذاتها صفات «المادة» بالمعنى الفلسفي. ولذا أرى أنه كلما وردت كلمة «طبيعة» يجب أن يحل محلها كلمة «مادة» أو نكتبها «الطبيعة/ المادة». كما طورت مفهوم المسافة التي تفصل بين الإنسان والطبيعة وبين الخالق والمخلوق وبين الجسد والروح. مما يعني أن هناك ثنائية أساسية في الكون، وأن الكون متنوع متعدد غير متجانس، فيه المطلق وفيه النسبي، فيه الثابت وفيه المتحول، قد يتصارعان وقد يتقابلان وقد يتفاعلان، ولكنهما مختلفان. كل هذا يقف على طرف النقيض من الواحدية المادية التي تذهب إلى أن العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) جوهر واحد).

فالعالم (الإنسان والطبيعة) - بالنسبة لي - يتسم بما أسميه الثنائية الفضفاضة. و«الثنائية

الفضفاضة» مصطلح يقابل «الواحدية». والثنائية هي الإيمان بوجود أكثر من جوهر في العالم. والثنائية الأساسية (في النظم التوحيدية) هي ثنائية الخالق (المنزَّه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق. وهي ثنائية فضفاضة تكاملية إذ إن الإله مفارق للعالم إلا أنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه. وينتج عن هذه الثنائية ظهور الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسئولية. وينتج عن هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، والتي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره في إطارها لأن الإله خلقه وكَرَّمه واستخلفه في الأرض. ولكنها لا تعني أن الإنسان هو مركز الكون، فقد وُضع في مركز الكون، ولا تعني أنه مالك الطبيعة، فهو خليفة فيها من قبَل خالقها (أي أن ثمة حيزًا طبيعيًا مستقلاً عن الإنسان، وإن كان من حق الإنسان أن يتحرك فيه).

والثنائية غير الإثنينية أو الازدواجية. ففي الثنائية ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان. أما في الإثنينية فهما عنصران مختلفان تمام الاختلاف يكادان يكونان متعادلين (مثل إله الخير والنور وإله الشر والظلام في بعض العبادات الوثنية)، ولذا يدخلان في صراع أزلي أو شبه أزلي. وقد يكونان عنصرين متعادلين تمام التعادل، متكاملين تمام التكامل، فنعود للواحدية مرة أخرى.

وبدلاً من الإنسان الطبيعي طرحت فكرة الإنسان/ الإنسان (أو الإنسان الرباني، أو الإنسان السر في السابق)، كائن لا يعلمه في كليته إلا الله، لأنه ليس جزءًا لا يتجزأ من العالم الطبيعي المادي، وإنما هو جزء يتجزأ منه وحسب، إذ إن هناك جزءًا منه يتجه نحو ما هو متجاوز للمادة. ومن هنا وجود الإنسان المأساوي/ الملهاوي: كائن يعيش داخل جسده (المادي)، في الطبيعة المادية، يتحرك جزء منه حسب قوانين الجاذبية والدوافع البيولوجية والغريزية، ولكنه في الوقت ذاته تتوق روحه إلى عالم المُثل والثبات والروح، كائن أقدامه مغروسة في الوحل وعيونه شاخصة للنجوم، يسقط دائمًا ولكنه قادر دائمًا على النهوض ثم التجاوز. (هل حبي للنكتة، في جانب من جوانبه، تعبير عن إدراكي لهذا البعد في الظاهرة الإنسانية؟).

ووجود الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان الإنسان، بجزأيه الطبيعي وغير الطبيعي، فالله هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود المعطى النهائي، هو النقطة التي

يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء، خاضعة لقوانين الحركة والضرورة التي يمكن حصرها ودراستها والتحكم فيها. وينضوي الإنسان تحت نفس النمط، إذ بغياب الله يتحول الإنسان إلى كم مادي يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية الميتة التي يمكن معرفتها والتنبؤ بها.

لم يكن هذا النموذج الإنساني غير المادي متبلوراً وواضحًا في وجداني وعقلي ولكنه كان هناك، كامنًا ودفينًا. إلا أن ثمة عناصر عديدة ساعدت هذا النموذج على التحرك من عالم الإمكانية إلى عالم التحقق. وقد تناولت نشأتي في دمنهور والمجتمع التقليدي الذي عرفته عن قرب، بكل حسناته وسيئاته، كما تناولت موضوع التناقض بين التعاقد والتراحم. ولعل هذه التجارب كانت تشكل الإطار الكلي أو التربة الخصبة التي صبت فيها التجارب الأخرى التي هزت النماذج والأفكار والمقولات المرجعية المادية التي كانت تستند إليها حياتي الفكرية بعض الوقت.

ومما ساعد على ترسيخ النموذج المركب في وعيي الباطن وفي وجداني دراستي للأدب، فالأدب يكاد يكون التخصص الوحيد الذي لا يزال يتعامل مع الإنسان بوصفه إنسانًا، أي على أنه كلٌّ مركَّب لا يمكن رده إلى عنصر أو عنصرين في الواقع، ولا يمكن تفسيره في ضوئهما (على عكس الاقتصاد، على سبيل المثال، الذي يدرس الإنسان في إطار المعطيات الاقتصادية وحسب). كما أنني درست الأدب الإنجليزي في الفترة ما بين منتصف الخمسينيات وأواخر الستينيات، وهي فترة كان التيار الإنساني (الهيوماني) خلالهايضع الإنسان في مركز الكون ويؤكد اختلافه الجوهري عن باقي المخلوقات كما يؤكد منظوماته الجمالية والأخلاقية (حتى وإن أنكر منظوماته الدينية). ولم تكن الاتجاهات الشكلانية قد هيمنت بعد، بل إن مثل هذه الاتجاهات، كما هو الحال في النقد الجديد، كانت تحاول أن تجد في القيم الجمالية، مثل المفارقة (irony) والبنية، قيمًا أخلاقية، بل أحيانًا دينية. كما أنني درست الأدب على يد أساتذة في مصر والولايات المتحدة، كانوا في غالبيتهم من المؤمنين بالفكر الهيوماني، لا يقبلون فكرة إسقاط الحدود الجمالية والمعرفية والأخلاقية.

هكذا واجهت العالم بعد تحولي للمادية: نموذج ظاهر مادي، ونموذج كامن يصل إلى

الجوهر الإنساني المفارق لصيرورة المادة. ويبدو أن قصة تحولي الفكرية هي أيضًا قصة الصراع الخفي بين النموذجين، إذ كنت أفكر حسب النموذج الظاهر، ولكني في الوقت ذاته كنت أفكر وأسلك وأراقب سلوك الآخرين حسب النموذج الباطن.

وحينما يظهر تناقض بين النموذج المهيمن من جهة، ومن جهة أخرى سلوك المرء وما يلاحظه في الواقع، عادةً ما تحدث أزمات وهزات ومراجعات. وقد حدثت أولى الهزات حينما قررت الارتباط بالدكتورة هدى برغم كل التحليلات الطبقية (التي أسلفت الإشارة إليها). فقد كان هذا يعني وجود تناقض صارخ بين النموذج النظري المادي والمجرد وسلوكي الإنساني المتعين. ولا شك في أن حياة الكثيرين مليئة بالتناقضات بين الرؤية والممارسة، ولكنهم مع هذا يمكنهم التعايش معها. ولكن بالنسبة لإنسان مثلي يحاول أن يعيش فكره قدر استطاعته، نجد أن مثل هذا التناقض يسبب مشكلة حقيقية يحاول حلها بطريقة مختلفة. فعلى سبيل المثال قد يلجأ المرء إلى إعادة النظر في النموذج الحاكم ليكتشف داخله بعض العناصر الهامشية التي قد تفسر سلوكه وتزيل التناقض. ولكن تستمر عملية الاكتشاف والتعديل بشكل تدريجي وربما تراكمي إلى أن يصبح من الحتمي تبني نموذج جديد. وقد اكتشفت أن ماركس عرَّف الزواج بأنه علاقة اقتصادية مفعمة بالحب، أي أنه تبنى مقياسين: واحدًا ماديًا والآخر غير مادي (لا يختلفان كثيرًا عن نموذجيّ الظاهر والكامن). وقد وجدت أن قول ماركس هذا يريحني كثيرًا، ويجعل سلوكي «غير العلمي» و«غير المادي» مقبولاً ماركسيًا، فاستوعب قرار الزواج من د. هدى داخل منظومتي المادية.

ولكن التشققات زادت والتناقضات احتدمت بمرور الأيام، حتى وصلت إلى نقطة تحول فيها التناقض إلى تطاحن. وقد حدثت الهزة القوية الثانية حينما رزقني الله ابنتي نور. كانت لحظة ولادتها لحظة فارقة في حياتي، إذ وجدت نفسي أنا العقلاني المادي وجهًا لوجه مع معجزة جعلتني أغرق في التأمل؛ طفلة تولد وبعد ولادتها بلحظات تنظر بعينيها الواسعتين حولها، ثم ترتبط بأمها على الفور بطريقة لا أفهم كنهها؛ أمها-زميلتي في الجامعة والتي كنت أذهب معها إلى السينما والرحلات مع «شلتنا» أو بمفردنا- تتحول بين يوم وليلة إلى أم تطعم الصغيرة بثديها وترتبط بابنتها ارتباطًا جنونيًا لم أر مثله. وتبدأ تتحدث بلغة جديدة تمامًا عليّ؛ زميلتي وزوجتي أصبحت أمًا ودخلت عالمًا جديدًا أقف

أنا على أطرافه دهشًا. في بداية الأمر أصبت بالغثيان، وأحسست بالهجران؛ كيف يمكن لزميلة الدراسة أن تتحول بهذا الشكل وتتركني وحيدًا؟

وتدريجيًا تجاوزت هذا الإحساس، وبدأت أتأمل في هذا الكائن الجديد الذي دخل حياتي: هل يمكن أن يكون كل هذا نتيجة تفاعلات كيمياوية وإنزيمات وغدد وعضلات؟ هل هذا الكل الإنساني هو جماع أعضائه المادية وثمرة المصادفة، أو أن هناك شيئًا ما يجاوز السطح المادي؟ هل الإنسان فعلاً جزء من الطبيعة، لا يفصله فاصل عنها، خاضع لقوانينها وأهوائها (كما يقول المنهج المادي الصارم)، أو أن فيه أسرارًا وأغوارًا؟ وفوجئت بأنني، برغم شكوكي الفلسفية وتصوراتي المادية، أكتب قصيدة تحاول استكناه هذا الحدث من خلال صور شعرية دينية، إذ إن الصور المادية لم تعد كافية، فقد أصبحت ظاهرة الإنسان بالنسبة لي ظاهرة غير مادية غير طبيعية؛ معجزة بكل المعايير المعروفة لدي. وهكذا ظهر الإنسان الإنسان، (أو الإنسان الرباني فيما بعد)! (وبينما محمد في غاره حزين - يالجة الضياء قد أرجفت قلبه - وبينما دماؤه تبلل الصليب - أقبلت بالعزاء للمسيح فانتصر - في الغابة الندية اللجيري قاعد - فطار كي يعانق الشموس والقمر - يا إصبع الإله قد أقلقت مضجعي - أولدتها حواء ثم مريما).

وتوالت الأحداث التي كان من الصعب استيعابها داخل النموذج المادي المهيمن. ثمة ليلة في حياتي لن أنساها أبدًا أسميها «ليلة بكاء الطفلة»، إذ استيقظت نور ابنتنا وهي لم تكمل عامين بعد وأخذت تبكي بصوت عال دونما سبب واضح. كان لبكائها تلك الليلة رنين خاص لم ندر كنهه: مزيج من الفزع والحزن. حملتها أمها على كتفها وحاولت أن تهدئ من روعها. فسكتت، ولكن كنت كلما اقتربت منها أجدها تصرخ بأعلى صوتها، فكان عليّ أن أختفي عن ناظريها وظلت أمها معها إلى أن نامت. لا ندري حتى الآن سر بكاء الطفلة، ولكني أذكر هذه القصة لندرك ما في داخلنا من أسرار ومدى احتياجنا للأم، إذ كيف يمكن للموظف «المختص» مهما بلغ من تخصص أن يفهم لغة الطفل ويدرك منحناه الخاص، أفراحه وأحزانه؟

وبعد أن أنجبنا نور، فوجئت بأن زوجتي قررت ألا تستمر في دراستها العليا (برغم اتفاقنا على ذلك من قبل) وأخبرتني بأنها لا تريد أن تحرم ابنتها من حق الاستيقاظ ومن حق ممارسة كل وظائفها البيولوجية بما يتفق مع إيقاعاتها الجسدية ويريحها عصبيًا. فزعت من نفسي ساعتها لأنني لم أفكر في هذا، ولم أفكر إلا في الإنجاز (المادي) والأداء في

رقعة الحياة العامة ومساواة الرجل والمرأة ونسيت الطفلة وحقوقها تمامًا. وفزعي من نفسي هذا جعل المزيد من الاقتناعات والمقولات والنماذج التفسيرية، التي تتحكم في عقلي ووجداني، تهتز وأعيد النظر فيها.

وحينما رزقنا الله ابننا ياسراً كنا قد تصورنا، أنا وزوجتي، أننا تدربنا تمامًا على تنشئة الأطفال، وإذا به مختلف تمامًا عن أخته وتطلبت تنشئته مهارات أخرى. فابنتنا نور تحب التجريب ولا تخشاه برغم إصرارها على المعايير الجمالية الدقيقة، التي أسميها أرستقراطية. أما أرستقراطية ياسر الجمالية فهي تنحو منحى آخر، فهو يكره التجريب. لاحظت أنه ظل يشاهد فيلم «كاجاموشا (المحارب الظل)» للمخرج الياباني أكيرا كوروساوا، المرة تلو الأخرى، حتى حفظه تمامًا تقريبًا. فطلبت منه أن يجرِّب فيلمًا آخر، فكان رده: «إن وصلت إلى الأعالي، فلماذا تهبط منها؟». وبينما تتميز نور بقدراتها اللغوية، فإن ياسراً كان يعيش في عالم الأرقام، فكان لا يكف عن سؤال أسئلة غريبة تتطلب معرفة وثيقة بالرياضة. سألني مرة وهو بعدُ صبي: إن كان هناك حوت وزنه كذا وضرب بذيله سفينة وزنها كذا فهل ستغرق أم لا؟ كنا نضحك من رغبته العارمة في هذا الاهتمام المجرد بالأرقام والعلاقات الرياضية، ولذا كنا نسميه «الكونت دراكيولا» Count Dracula وكلمة Count الإنجليزية تعني «كونت» ولكنها تعني أيضًا «يحسب أو يعد». ونتيجة للاختلاف بين الابنة والابن ترسخ اعتقادي بالإنسان المعجزة الذي يجاوز الحتميات الطبيعية (في هذه الحالة العوامل الوراثية والبيئية). كما بدأت أدرك أهمية الأسرة في عملية التنشئة، إذ لا يمكن لمؤسسة عامة (مهما بلغت درجة كفاءتها) أن تفي بالاحتياجات النفسية للطفل، والتي تختلف من طفل لآخر.

الدين والهُوية

ومن الأمور التي لاحظتها بشكل مباشر، وهزت مقولاتي المرجعية، وكان من الصعب استيعابها داخل النموذج التفسيري الحاكم، أنني اكتشفت إبَّان إقامتي في الولايات المتحدة أن كل أصدقائي من أصل إما كاثوليكي وإما يهودي (باستثناء أستاذي، فكان بروتستانتيًا ولكن من جماعة بروتستانتية هامشية)، وأنا هنا أتحدث عن أصولهم الدينية لا عن انتمائهم الديني الفعلي (فمعظمهم كانوا ملحدين أو غير مكترثين بالدين). وبدأت هذه

المسألة تحيرني، إذ إنني كنت قد تعلمت في الدروس الماركسية التي لُقنتها أن الدين إن هو إلا أفيون الشعوب، جزء من بناء فوقي يمكن رده للبناء التحتي. ومن هنا، فإنه لا يصلح أساسًا صلبًا للتصنيف أو للإدراك (فالأساس الحقيقي الوحيد للتصنيف - كما تعلمنا - هو الأساس الاقتصادي). ومع هذا، لاحظت أن المكون الديني هو الطريقة الوحيدة لتفسير انجذابي للكاثوليك (الذين كانت عقيدتهم تشجع على الانتماء للجماعة والإحساس بالآخر). كما لاحظت أن كثيرًا من أصدقائي اليهود أتوا من خلفية أوربية تقليدية لم تسد فيها قيم التعاقد الصارمة (على عكس من أسميهم «اليهود الجدد»، فهؤلاء كانوا أمريكيين خُلَّصًا، في رؤيتهم وفي سلوكهم).

وبدأت ألاحظ أنماطًا من السلوك بين الطلبة، فكنت أقرر أن هذا لابد أن يكون كاثوليكيًا أو يهوديًا أو بروتستانتيًا. وحينما أراجع تخميناتي على الواقع، كنت أكتشف أنني قد وُفقت في التخمين في معظم الحالات. فبدأت أرى أن مقولتي «بروتستانتي» و«كاثوليكي» لابد أن يكون لهما مقدرة تفسيرية كبيرة (لم أكن قد سمعت بعد عن ماكس فيبر وأطروحته الشهيرة عن **علاقة الأخلاق البروتستانتية بالرأسمالية**)، وقد استمرت هذه العادة معي. كنت في ألمانيا لحضور مؤتمر عن الإسلام عام ١٩٩٦، وكانت مرافقتي فتاة صغيرة كانت تعطف عليَّ كأنها ابنتي تمامًا. وببراءة شديدة سألتها: «هل أنت كاثوليكية؟» فردت بالإيجاب وبحنق شديد كأنني أهنتها. وحاولت أن أشرح لها نظريتي عن الشخصية الكاثوليكية، وكيف أن الكاثوليك أقل فردية من البروتستانت لأنهم نظرًا لانتمائهم للكنيسة فإن الفرد يدرك نفسه بوصفه عضوًا في جماعة، كما أن مؤسسة الأسرة بين الكاثوليك لا تزال أكثر قوة من مؤسسة الأسرة البروتستانت وأنها حينما ساعدتني بهذا الشكل (فقد أصرت مثلاً على حمل حقيبتي) خمنت أنها كاثوليكية. ولكن برغم شرحي المطول لها ظلت حانقة عليَّ، كأنني كشفت سرًا دفينًا من أسرارها، إذ يبدو أنها كانت تتوهم أنها علمانية تمامًا، وأنها نجحت في التخلص من ماضيها وتوابعه.

وحينما عدت إلى مصر عام ١٩٦٩ قطنت فى مصر الجديدة وأحببتها تماما لمعمارها الإسلامى البلجيكى (خاصة فى منطقه الكربة) وكنائسها المتنوعة، وميادينها، ونافوراتها، وحدائقها، ومقاهيها؛ مثل: أمفتريون، وجروبى، وبالميرا. كما أعجبت بتداخل المناطق السكنية مع المناطق التجارية، دون أن يقتحم الواحد الآخر. وحينما ذهبت إلى المعادى، لم تلق أى صدى فى نفسى بفيلاتها؛ كل فيللا منعزلة عن الأخرى بأشجار كثيفة. وعقدت

دراسة بين الضاحيتين، وبعد أن تأملت قليلا وجدت أن الذى أسس مصر الجديدة من البلجيكيين الكاثوليك (والكاثوليكية تؤكد فكرة الجماعة والمجتمع)، وأن الذى أسس المعادى هم البريطانيون البروتستانت، وبعض أعضاء الجماعة اليهودية من أصول غربية. فكنت أقول ضاحكا: «إننى أفضل الحياة فى مصر الجديدة عن أن أعيش فى أرض المعادى»، (وهى تنويعة كوميدية على عبارة أرض الميعاد!).

خلاصة الأمر أنني اكتشفت الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء (غير حقيقي) من بناء فوقي ليس له أي أهمية في حد ذاته، ويمكن تفسيره (كشفه ـ فضحه) في إطار العناصر الاقتصادية، وأن المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية. وهكذا اهتزت معادلة أن البناء الفوقي «إن هو إلا تعبير عن البناء التحتي»، وزادت الثغرة التي تفصل الإنسان المركب عن الواقع المادي البسيط اتساعًا، وزادت فاعلية الأفكار (عالم الروح) في تفسير ظاهرة الإنسان. وكانت رسالتي للدكتوراه، في أحد جوانبها، هي محاولة لتطبيق هذه الثنائية المتعارضة، حيث قارنت بين وليام وردزورث، صاحب الوجدان التاريخي «الكاثوليكي»، ووولت ويتمان، صاحب الوجدان المعادي للتاريخ البروتستانتي (وهو ما سأتناوله بشكل تفصيلي في جزء لاحق من هذه الرحلة).

وكنت، كما أسلفت، قد بدأت أشعر بأن مقولة الدين ذات فعالية في الواقع المادي الصلب وليست جزءاً مغلقًا من عالم الغيب، أي أن الدين أصبح تدريجيًا في تصوري جزءاً من الكيان الإنساني التاريخي ليس منفصلاً عنه. ولذا، بدأت أتعرف على التجربة الدينية الإسلامية لأفهم منطقها الداخلي. وكانت مقابلتي مع مالكولم إكس الزعيم المسلم لها أعمق الأثر. كان مالكولم **x** يسمًى مالكولم ليتل Little وحذف اسمه الأخير وأحل محله حرف x (باعتبار أن هذا هو الاسم الذي منحه إياه الرجل الأبيض)، ثم اختار اسم «الحاج مالك الشباز» بعد اعتناقه الإسلام. وبعد وفاته، طلب مني أحد كبار المؤرخين الأمريكيين السود (چون هندريك كلارك John Hendrik Clarke) أن أكتب دراسة عن دور الإسلام في حياته. لم أكن أعرف الكثير عن الإسلام (إلا ما يعرفه أي مسلم يمارس شعائر عقيدته دون تعمق في الأبعاد الفلسفية والمعرفية). ولكن بعد قراءة سيرة مالكوم **x** (الحاج مالك الشباز) أدركت مدى عمق أثر الإسلام فيه كمثالية مجاوزة لعالم المادة، كما أدركت دور الإسلام التنويري التثويري في حياته. كان مالكولم **x** يعمل قوادًا ومهربًا للمخدرات، أي أنه كان يعيش مستوعبًا بشكل شبه كامل في عالمه الأمريكي، خاضعًا

تمامًا للدولارية (هكذا كان يشير إلى النظام الرأسمالي). وحينما دخل السجن، قام المسلمون السود بإقناعه بالدخول في الإسلام ففعل. وبدأت حياته في التغير، وبدأ يدرك عالمية الرؤية الإسلامية للإله، والطبيعة الفريدة لله باعتباره بعيدًا كل البعد، قريبًا كل القرب في آن واحد (تتواتر في السيرة عبارة «أعرف أن الله قريب» كلازمة)، كما أدرك الحاج مالك الشباز الطبيعة الجماعية للإسلام (في مقابل الفردية الأنانية في المجتمع الأمريكي) ورفضه للتجسيد والعنصرية. وتصل سيرته الذاتية إلى لحظة القمة، التحول الثوري الكامل، في أثناء حجه إلى مكة، في عالم البراءة الجديد، في مدينة مكة المكرمة، حيث يكتشف نزعات مثالية داخله، كما يكتشف إمكانية تحقيق المساواة دون إلغاء التنوع. وحينما شعر بذلك، تجاوز الحاج مالك كرهه للبيض، وعاد إلى الولايات المتحدة لينظم حزبًا جديدًا يجمع بين البيض والسود في رفضهم للدولارية، فحصدته الرصاصات الغادرة (كان عنوان المقال الذي كتبته «الإسلام كأنشودة رعوية في سيرة مالكوم إكس الذاتية». وقد نشرته في كتابي الفردوس الأرضي وسأتناوله بالتفصيل فيما بعد).

الفردية والنسبية

الحضارة الغربية الحديثة - في تصوري - هي حضارة النموذج العقلاني المادي (لا العقلاني وحسب، كما سأبين فيما بعد). إنجازاتها الضخمة (التكنولوجيا - العلم - السيطرة على العالم) هي نتاج رؤيتها المادية، التي مكنتها من استبعاد كثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية (غير المادية) وذلك لتبسيط الواقع بهدف التحكم فيه (إذ لا يمكن التحكم إلا فيما هو بسيط). ولكن إخفاقاتها التي لا تقل ضخامة (الأزمة البيئية - الحروب العالمية - فقدان الاتجاه وتحول الوسائل إلى غايات - ظهور العبثية والعدمية) هي أيضًا نتاج رؤيتها المادية. وعادةً ما نجد أن الإيمان بقيمها هو في جوهره إيمان بكفاءة النموذج المادي (في تجلياته المختلفة: الليبرالية الفردية أو الفاشية الشمولية أو الاشتراكية الجماعية أو البراجماتية والنيتشوية الداروينية) في تفسير الواقع وفي تحريكه. وبطبيعة الحال لم أشكل - بإيماني بالعقلانية المادية - أي استثناء لهذه القاعدة. فتبني النموذج المادي كان يعني في واقع الأمر تبني النموذج الغربي (الماركسي في حالتي).

والفرق الشاسع الذي يفصل بين ما يبشر به النموذج (مثالياته التي أومن بها) وبين

الواقع الغربي كما خبرته، كان يزعزع من قبضة هذا النموذج. فعلى سبيل المثال، كنت أتصور، شأني شأن الكثير، أن الحضارة الغربية هي حضارة الفردية، وأن حضارتنا هي الحضارة الشرقية الجَمعيّة. هكذا تعلمنا، وهكذا أدركنا الكون (وطبعًا كانت هناك الأطروحات «العلمية» الجاهزة التي تفسر هذا: اقتصاد رأسمالي - فكر حركة الاستنارة - المسيحية الغربية . . . إلخ). ولكنني حينما ذهبت إلى هناك، لاحظت أن ثمة نمطية مذهلة في أشكال الحياة، وفي الأنماط الإنسانية. وهو أمر قد رصده علم الاجتماع الغربي، خاصةً بعد ظهور علوم متخصصة في التحكم في السلوك الإنساني، سواء في العمل أو في الحياة الخاصة، التي قامت بترشيد حياة الإنسان وضبطها وفقًا لخطة محددة (نوم - إفطار - عمل) بحيث أصبح كل شيء مجهزًا مسبقًا، حتى الإجازات والأفراح بل والمآتم، مجهزة ومنظمة ومخططة. يوجد الآن وظيفة «مخرج فرح» (وهي وظيفة بدأت تظهر في بلادنا أيضًا)، ينظم لك كل شيء، وصاحب الشأن نفسه لا يستطيع أن يغير أي شيء.

تم أول احتكاك لي بالنمطية الشديدة التي تسم الحياة في الولايات المتحدة، بشكل فجائي، في أواسط الستينيات، حين قمت برحلة بالأتوبيس عبر الولايات المتحدة (من نيويورك إلى منيسوتا) استغرقت يومين. وكان الأتوبيس يقف في محطات بها فروع من مطاعم هوارد جونسون، فكنا ننزل وتأتي الجرسونات ويبتسمن ويقدمن لنا الطعام الذي نطلبه. أكلت الطعام بشهية المرة الأولى، وشكرتهن على الخدمة الممتازة. ولكني لاحظت أن الأتوبيس يقطع مئات الأميال ويقف كل مرة في إحدى المحطات فنذهب إلى فرع مطعم هوارد جونسون، وكان له نفس المدخل ونفس قائمة الطعام ونفس المعمار، فتأتي الجرسونات ويبتسمن نفس الابتسامة ويقدمن نفس الطعام الذي له نفس الطعم. وأصبح كل شيء مضبوطًا تمامًا، يمكن التنبؤ به بكل دقة. في المرة الرابعة، تحققت من حجم كارثة التنميط، فكنت أشيح بوجهي عن الجرسونة، حتى لا أرى ابتسامتها «مدفوعة الأجر»، وأقذف بالطعام البلاستيك في جوفي دون حب أو كره، وذلك حتى لا أموت جوعًا.

وفي حفلات الكوكتيل التي كنت أحضرها، كنت ألاحظ حرص العاملين على أن يخطبوا ود مرءوسيهم بشكل قاتل. بل كان عليهم إثبات أن حياتهم العائلية مستقرة، وأن زوجاتهم يوفرن لهم الاستقرار الكافي في حياتهم حتى لا يعوقوا مسيرة الإنتاج والعمل، أي أن الحياة الخاصة توظف في خدمة الحياة العامة (ولذا كانت زوجات المرءوسين يحرصن على الحديث مع الرئيس أو زوجته ليبرهنَّ على أن كل شيء تمام التمام!).

وقد حدث العكس تمامًا لي حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، ودعوت أنا وزوجتي عضوات هيئة التدريس في كلية البنات وأزواجهن لطعام العشاء في منزلي، وفوجئت بأنهن جميعًا تقريبًا حضرن مستقلات. وتناولنا طعام العشاء وتحدثنا في كل شيء. وحينما تأملت في الواقعة وجدت أن حياتهن العامة بالنسبة لهن لاعلاقة لها بحياتهن الخاصة، وأن رقعة الحياة الخاصة لها حرمتها وخصوصيتها وفرديتها وأنه لايجوز بأي حال جرها جرًا للحياة العامة، وبهذا أكدت كل أستاذة فرديتها واستقلالها، وقدسية حياتها الخاصة!

كنت أقابل كثيرًا من الأمريكيين يغيرون ملبسهم ومأكلهم وسلوكهم حسب ما يمليه الإعلام، بل وينسخون ما جاء في بعض الكتالوجات، مما كان يثير ضحكي أحيانًا وحزني أحيانًا أخرى. وهذا دعاني للقول بأن ما يسود في الولايات المتحدة ليس الفردية وإنما البراجماتية. والإنسان البراجماتي يتصور أنه يؤكد ذاته الجوانية ولكنه ينتهي بالتكيف مع ما حوله وبالاستجابة المباشرة لما يأتيه من إشارات ونداءات وإعلانات وبيانات سياسية، فيعيد صياغة نفسه بسهولة وسرعة حسب آخر الصيحات. وكما أشرت من قبل عرَّف أحد العلماء الغربيين الحداثة بأنها «المقدرة على أن يغيِّر الإنسان قيمه بعد إشعار قصير». وهذا يتنافى مع ما تعلمناه من أن الإنسان الغربي إنسان فاوستي، بروميثي، يقف وحيدًا في الكون يملي إرادته، عالمه الداخلي من صنعه، وهو يحاول في الوقت نفسه أن يفرضه على العالم الخارجي من حوله. لم أجد شيئًا من هذا (إلا في الأعمال الأدبية أساسًا). بطبيعة الحال، كان هناك الشخصيات الفاوستية النيتشوية، التي تلتهم الآخرين. لكن الغالبية الساحقة من الناس، التي ليست عندها مقدرات نقدية عالية ووعي بالذات، في حالة عدم ثقة بالنفس تستمد صورتها لنفسها من الإعلام الذي كان آخذًا في التوحش والتغول.

وفي تصوري أن معظم المجتمعات الإنسانية في الماضي كانت تحاول إدخال الطمأنينة على قلب الإنسان بحيث يحتفظ بتوازنه مع نفسه ومع الطبيعة (وهو توازن فقده بسبب إنسانيته ووعيه). فطور الإنسان عبر تاريخه كثيرًا من الطقوس هدفها هو تأكيد الاستمرار في حياته وتفسير الانقطاعات المختلفة فيها. ولعل الأسرة هي أهم المؤسسات التي طورها الإنسان ليدخل الطمأنينة على قلبه. أما المجتمعات الحديثة (خصوصًا المجتمع الأمريكي) فقد جعلت الإنتاجية والحركية هدفها. ويبدو أن الفرد المطمئن المتوازن مع نفسه يقف على

طرف النقيض من الفرد المنتج الحركي (فالقلق، كما يقول ماكس فيبر، يولد نزعة إمبريالية في الإنسان تجعله يود غزو العالم وتملكه وهزيمته والهيمنة عليه وعلى نفسه ليثبت لنفسه تفوقه فيحقق شيئًا من الاتزان). **والمجتمع الأمريكي هو مجتمع القلق**، يتحدث عن الاعتماد على النفس ويقذف بأطفاله في سوق العمالة في مرحلة مبكرة للغاية. وفي سن الثامنة عشرة لابد من أن يترك الفرد أسرته ليعيش بمفرده وليكمل تعليمه. وطبعًا هناك التآكل الكامل للأسرة التي سماها عالم الاجتماع الأمريكي كريستوفرو لاش «مرفأ في عالم بلا قلب». هذا الفرد المنعزل الذي لا يشعر بأي اطمئنان يترك وحيدًا أمام آلاف الاختيارات والإعلانات، والذي يلتهمه الإعلام الكفء التهامًا، لا يجد أي جماعة مرجعية، موضع ثقته ومصدر شرعيته وتضفي معنى على وجوده، وتساعده على اتخاذ القرار.

قمت بعقد مقارنة (في عقلي) بين الأنماط الأمريكية حولي والأنماط المصرية التي عرفتها في مصر (حتى أواخر الستينيات)، وجدت أن عالم الإنسان المصري أكثر امتلاءً وأكثر صلابة، فهو قادر على الحب وعلى الكره، وعلى التعاون والتآمر، وعلى أن يسترجع ذكرياته وأن يتحمس لوطنه وذاته. وهو لا يصدق كل ما يُقال له بسرعة، بل تجده يستمع إلى الإذاعات الأجنبية ليتحقق من صدق ما سمع في إذاعة مصر. أما الإنسان الأمريكي، فهو مؤمن تمامًا بكل ما يُقال له، وما يُقال له هو كبسولات إعلامية تزيده تبعية خارجية وهشاشة داخلية.

وحينما درست الأدب الأمريكي (وبخاصة شعر وولت ويتمان)، لاحظت هذه الظاهرة الغريبة: أن كلا من الذاتية المتطرفة وذوبان الذات في الكل (الطبيعة - الكائنات الأخرى - الولايات المتحدة الأمريكية) يتعايشان، برغم تناقضهما، جنبًا إلى جنب، وهو ما سميته حينذاك التأرجح بين التمركز حول الذات (بالإنجليزية: سوليبسيزم **solipsism**) والموضوعية المتطرفة (بالإنجليزية: إكستريم أوبجكتيفيتي **extreme objectivity**). وبدأت أُلاحظ أن المجتمع الحديث الذي يزعم أنه يدافع عن الفردية يقوم في واقع الأمر بهدمها وتذويبها، وباقتحام عالم الإنسان الجواني (وهذه ثنائية أساسية في الحضارة الغربية الحديثة، ظلت عالقة في ذهني تطلب تفسيرًا، وأسميها الآن التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى التمركز حول الموضوع). وأضرب مثلاً بتقاليع الملابس نصف السنوية (شتاءً وصيفًا)، وكيف أن من يقرر أن يرتدي رداء حسب «آخر موضة» هو إنسان متمركز حول

ذاته يود تحقيقها بكل قوة، ولكن المفارقة أنه حين يفعل ذلك يكون قد تخلى عن فرديته تمامًا لأن عليه أن ينفذ أوامر مصمم الأزياء بحذافيرها لأن «الموضة كده السنة دي»، أي أنه يتمركز حول الموضوع. وفي إحدى دراساتي عن العلمانية الشاملة أبين أن هذا نمط أساسي في الحضارة الغربية الحديثة. وأضرب أمثلة من كثير من المجالات الفكرية والاجتماعية. وهكذا، اهتزت مقولة ثالثة أو رابعة من مقولاتي المرجعية (وقد تدعمت كل تخميناتي حينما بدأت أقرأ أعمال هربرت ماركوز وبعض علماء الاجتماع الغربيين الذين يدرسون ظاهرة التنميط والاغتراب والإنسان ذي البُعد الواحد، وهم كلهم لا يرون علاقة ضرورية بين التحديث والفردية، بل يرون أن التحديث في بعض مراحله ودرجاته يقضي على الفردية). وقد وصف ماركوز المجتمعات الغربية المتقدمة بأنها مجتمعات يسود فيها ضرب من «غياب الحرية في إطار ديمقراطي سلس معقول» (بالإنجليزية: سموث ريزنابل ديموكراتيك أن فريدم smooth reasonable democratic unfreedom)، أي أنها مجتمعات شمولية نجحت في أن تجعل الجماهير تستبطن الرؤية السائدة في المجتمع، وتسلك حسبها دون قمع بوليسي براني، بحيث يرى الإنسان أن الهدف من الحياة هو زيادة الإنتاج والاستهلاك.

وفي محاولة تفسير هذه الظاهرة وجدت أن النسبية المعرفية والأخلاقية التي كان من المفروض فيها أنها ستحرر الإنسان وتفسح له المجال لتأكيد فرديته، أدت إلى العكس. فالنسبية تنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) وتجعل كل الأمور متساوية، ومن هنا فالظلم مثل العدل، والعدل مثل الظلم، والثورة ضد الظلم لا تختلف عن الاستسلام له. فيصبح من العسير للغاية، بل من المستحيل، على الإنسان الفرد أن يتخذ أي قرارات بشأن أي شيء، ويصبح من السهل اتخاذ القرارات بالنيابة عنه والهيمنة عليه سياسيًا. فالنسبية قوضت الإنسان/ الفرد من الداخل وجعلت منه شخصية هشة غير قادرة على اتخاذ أي قرار وإن كانت، في الوقت ذاته، قادرة على تسويغ أي شيء، وكل شيء.

لقد فرغت النسبية الإنسان الأمريكي من الداخل وتركته في مهب الريح، فإن قرر الفرد شيئًا كأن يجاهد أو حتى أن يحب فتاة، فإن الشك يزحف إلى قلبه على الفور، ويبدأ في التساؤل عما إذا كان القرار الذي اتخذه سليمًا مائة بالمائة، أم ماذا؟ وكيف ستكون استجابة الآخرين له؟ وكل هذا يصيبه بالشلل الكامل ويقع في الغالب في مخالب ما أسميه «الإمبريالية النفسية» التي جعلت من الإنسان النسبي المتردد فريسة سهلة لمخططاتها

(والتي سأتناولها فيما بعد). وبدلاً من أن تجعل النسبية من الإنسان شخصية ثورية، جعلته شخصية محافظة رجعية قادرة على التكيف في الأعم والأغلب. ولكن في بعض الحالات تظهر ـ كما أسلفت ـ شخصيات نيتشوية تجعل من نفسها البداية والنهاية، ولكن هذا الأمر ينطبق على المثقفين أكثر من غيرهم، أما بالنسبة لعامة الناس، فتآكل المعايير الأخلاقية والاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم، تتركهم بلا معيارية، فتميد الأرض تحت أقدامهم فيزدادون تعصبًا وانغلاقًا على ذاتهم، بحثًا عن مركز ثابت وعن قدر من اليقين. (بل وأذهب إلى أن السعار الجنسي والاستهلاكي في المجتمع الحديث هما في بعض جوانبهما تعبير عن رغبة إنسانية في الوصول إلى نقطة ثبات يقينية في عالم النسبية السائل). وهذا الوضع هو الذي يفسر هيمنة فلسفة رجعية مثل البراجماتية وسيادة الجو السياسي المحافظ في الولايات المتحدة، بل وعدم الاكتراث بالعملية السياسية (إذ يتبادل الجمهوريون والديمقراطيون سدة الحكم، برغم عدم وجود اختلافات نظرية وعملية بينهما).

ويمكن تشبيه ما يحدث للإنسان الغربي الحديث في عالم النسبية بما كان يحدث لي حينما أذهب للسوبر ماركت لشراء مستلزمات المنزل (في حالة انشغال زوجتي). كانت زوجتي تعطيني قائمة المشتريات، فأذهب لسوبر ماركت حجمه حجم مدينة دمنهور، يحوي سلعًا لا حصر لها ولا عدد. فإن قررت تكشف الجديد أضيع تمامًا، فالجديد مسألة يومية. وإن اخترت بحزم عدم الضياع وتنفيذ ما جاء في القائمة بحذافيره، تنشأ مشكلات جديدة، من بينها معرفة مكان السلعة في هذا الخضم العميق، فكان عليّ أن أذهب لقراءة اللافتات على الممرات التي تخبرك أن هذا الممر خاص مثلاً بالمعلبات، وهذا خاص بالمنظفات. . . إلخ. ولكن إن فشلت في تصنيف السلعة (وهذا عادةً ما كان يحدث) أضطر للذهاب لمكتب الاستعلامات الذي عادةً ما يعطيني هذه الإجابة المبهمة: «إن كانت عندنا فستجدها في ممر رقم ٥» على سبيل المثال (معظم العاملين في السوبر ماركت من طلبة المدارس الذين يتقاضون الحد الأدنى، ولا يعملون بشكل دائم وليس عندهم خبرة). فأذهب إلى هناك وأبدأ في البحث عنها، فإن وجدتها فسأكون من المحظوظين. ولكن هناك مشكلة أخرى، وهي أن «الجديد» يكون قد ظهر، وزوجتي لا تواكب التطور لأنها كانت هي ذاتها تدرس. فكانت إن طلبت سيريال cereal معينًا، وتذكر لي الماركة أذهب لأجد الصنف وقد انقسم فجأة إلى عدة أقسام: محلى بعسل النحل أو مضاف له فيتامين،

وهذان مقسمان بدورهما إلى صنف عادي، وصنف متميز محبب للأطفال. ولكن هذا الأخير قد ينقسم إلى عدة أقسام: على شكل حروف أبجدية أو على شكل ديناصورات. وكان شراء الزيتون مشكلة حقيقية، فتبدأ بشراء برطمان زيتون، وبعد شهر تجد أنه أصبح سوبر زيتون، وبعد شهر آخر يصبح إكسترا سوبر زيتون، وهكذا إلى أن يخيل لك أن حجم الزيتونة أصبح بحجم رأس الإنسان أو ربما الكرة الأرضية. أمام هذه الاختيارات الكثيرة، كنت أقع في حيرة شديدة. فأجد نفسي مضطراً للاستماع لصوت ما داخلي (هو عادةً صوت آخر إعلان سمعته) أو أختار أي شيء بشكل عشوائي أو أهاتف زوجتي لتصدر لي الأوامر وتعفيني من مسئولية الاختيار. وهكذا بدلاً من أن تحقق لي الوفرة حرية الاختيار، سلبتني إياه وأذعنت وتكيفت دفاعًا عن نفسي.

والقصة التالية تلقي مزيداً من الضوء على هذه المشكلة. يوجد محل للأطعمة في نيويورك يسمَّى زابارس Zabars عنده قسم خاص للقهوة: جميع أنواع القهوة التي تطرأ ولا تطرأ لك على بال، عددها ما يقرب من أربعين. ذهبت مرة لشراء قهوة منه أنا وصديقي كافين رايلي وأخذنا نتناقش في أي قهوة نختار، واكتشفنا أنه يمكن اختيار نوعين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ونخلطها. فقلت: لـمَ لا نجرب كل الخلطات؟ وبالطبع نسينا القهوة وجلسنا ندرس الاحتمالات المختلفة فوَجدنا أنه كي يجرب الإنسان كل الأنواع ويقارنها ليختار النوع الأمثل له، فإنه سيحتاج لحياته كلها. ولكن المشكلة أنه بعد أسبوع واحد من الدراسات المقارنة المكثفة فإنه سينسى طعم القهوة رقم ١ وعلاقتها برقم ٢ وعلاقتهما برقم ٣ وعلاقة كل هذا برقم ٥ ـ ٦ ـ ٧، فما بالك بحياته بأسرها! إلى جانب أن الإنسان المتذوق نفسه يتغير مذاقه بتغير حالته الجسدية والذهنية. فكأن اختيار أحسن قهوة ممكنة مسألة مستحيلة، وعلى المرء أن يقبل بما يعرف أو بما يخبره به معارفه وأصدقاؤه، «واسأل مجربًا ولا تسأل طبيبًا»، بدلاً من «اللي يعيش ياما يشوف واللي يجرب يشوف أكتر».

وتظهر هذه النسبية بشكل طريف في علاقتي بصديقي كافين رايلي حين نود الخروج معًا في نيويورك. ونبدأ بمناقشة هل نذهب إلى السينما أو المسرح، فإن كان المسرح فأي المسرحيات، ومزايا كل واحدة منها وهكذا. مرة قررنا الخروج لتناول طعام العشاء، وبدأ يتحدث عن البدائل المختلفة ومزايا كل: الأكل الهندي والأكل الصيني والأكل الإسباني، بل هناك سلسلة من المطاعم في شارع برودواي تقدم أكلاً صينيًا، إسبانيًا، إذ يبدو أنه مع

هجرة أعداد كبيرة من البشر من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة هاجر معهم أعداد من الصينيين الذين كانوا يعيشون في أمريكا اللاتينية وطوَّروا هذا النوع من الطعام. ثم تطرق ثانيةً إلى الفرق بين الأكل الصيني والهندي والتايلاندي، وبدأ يتحدث عن طعام مملكة نيبال، وتوجه نحو مكتبته ليُحضر كتابًا في الموضوع. فصرخت زوجته فينا أنها جائعة، وأنها ترغب في أكل أطعمة بحرية، بدأ كافين يتحدث عن البدائل مرة أخرى، ولم تُحسم المسألة إلا حينما قررت زوجته أننا سنذهب إلى أقرب مطعم!

وقد بيَّن الطب النفسي أن كثرة الاختيارات قد تؤدي إلى مشكلات نفسية. إذ يبدو أنه حينما يواجه الإنسان بمثل هذا الموقف، فعليه أن يحدد بدقة ما يريد وأن يختار بين سلع الفرق بينها طفيف، وهو يحدده بمفرده. كل هذا يتطلب جهدًا نفسيًا كبيرًا، يشكل ضغطًا حقيقيًا على الإنسان لا قِبَل لكثير من البشر به.

ومن القصص الكوميدية التي تبين مدى تقويض النسبية للإنسان الغربي قصتي مع «ميس إيزو Eizo» التي حضرت معي مؤتمرًا لحماية البيئة في مدينة فولكاكيير (بالقرب من مارسيليا). وكنا نتجاذب أطراف الحديث عن أشكال القهر في العالم مع مجموعة من المؤتمرين. فقالت الآنسة إيزو إنها تشعر بالاضطهاد لأنها لا يمكن أن تُختار بابا Pope (أي رئيسًا) للكنيسة الكاثوليكية في الڤاتيكان لأنها أنثى. فقلت (مازحًا بطبيعة الحال) أنا الآخر أشعر بنفس الإحساس بالاضطهاد لأنني لا يمكن أن أعيَّن بابا للكنيسة الكاثوليكية لأنني مسلم. وبدلاً من أن يضحك الحاضرون، التزموا الصمت، وإذ بي أجد أن الآنسة إيزو تعبِّر عن تعاطفها معي، ولم أدر ماذا أفعل. ولحسن حظي، تركت الآنسة إيزو المكان، فتشجع بقية الحاضرين وتساءلوا: «ألم تزد الآنسة إيزو عن حدها قليلاً؟» أي أنهم حتى أمام موقف في غاية الوضوح والتطرف، لا يتحمل أي إبهام، لم تواتهم الشجاعة الكافية ليعبِّروا عن رأيهم.

كنت مرة أجلس أمام التليفزيون البريطاني وشاهدت برنامجًا من برامج الأحاديث (توك شو talk show). وكان يجلس على المنصة رجل وزوجته وأطفالهما، مع إضافة بسيطة للغاية وهو عشيق الرجل (نعم عشيقه لا عشيقته) الذي يعيش معهم تحت سقف نفس المنزل، ولكن بموافقة الزوجة والأطفال. وقد واجه الجمهور إشكالية حقيقية، وهي أن جميع أعضاء الأسرة موافقون على هذا الوضع الشاذ. فمن ناحية توجد الموافقة

(وهي الشرط الأساسي والوحيد لأي علاقة جنسية في العالم الغربي [ولذا يُشار إليه بعبارة «كونسنسوال سكس consensual sex »وهي من كلمة «كونسنسوس consensus » وتعني «إجماع»] أو ربما من كلمة «كونسنت consent » بمعنى «اتفاق» [والكلمتان على كلٍّ من نفس الأصل]، فهي ممارسة جنسية تتم باتفاق الطرفين، ولذا فهي شرعية لا شأن للمجتمع بها). ومن ناحية أخرى، يوجد الشذوذ الذي يسم هذا الوضع! ولكن لا توجد أرضية متجاوزة (دينية أو أخلاقية أو إنسانية) يؤمن بها الجميع ويمكن الوقوف عليها والإهابة بها، ويمكن أن تزودهم بمعيارية ما. لكل هذا كلما كان أحد الحاضرين يحتج على شيء، كان الزوج، الذي أحضر عشيقه ليعيش معه يرد بكل ثقة، بأن زوجته موافقة وسعيدة وأن أولاده أيضًا موافقون وسعداء، وأي تدخل في شئونهم سيكون إهدارًا لحريتهم وحقهم في الاختيار. ويبدو أنهم في الغرب يشجعون الآن قيمتين أساسيتين، حولوهما إلى معيارين: الحساسية واتساع الأفق، بمعنى أن الإنسان يجب أن يكون حساسًا تجاه الآخرين (بالإنجليزية: سنستف senstive) فلا يؤذي مشاعرهم بأي شكل، بل عليه أن يتحلى بسعة الأفق (بالإنجليزية: برودمايندیدنس broad-mindedness) وأن يتقبل كل أشكال السلوك مهما كانت غرابتها وشذوذها. وغني عن القول إن مثل هذه المعايير تفتح الباب على مصراعيه لتقبل كل شيء أو أي شيء، فمن يُحب أن يوصف بأنه غليظ الطبع ضيق الأفق؟! ظل النقاش دائرًا على شكل حلقتين كل حلقة فيهما مغلقة على نفسها، إلى أن اكتشف أحد الحاضرين الأطفال وأنهم ليسوا في سن يسمح لهم بالاختيار، وبالتالي، فإحضار الأب لعشيقه ليعيش مع أسرته فيه تدمير لحقهم في الاختيار. وتنفس الجمهور الصعداء، إذ وجدوا أرضية فلسفية تستند إلى حرية الاختيار، ولكنها في الوقت نفسه تعطيهم الحق في الهجوم على الشذوذ، فشنوا هجومهم بشجاعة بالغة، ولزم الرجل وعشيقه الصمت. ولكن المذيع، حتى يستعيد المنظور النسبي، قال: «برغم كل شيء لابد أن نهنئ فلانًا وفلانًا على شجاعتهما وقبولهما الحضور لهذا البرنامج».

وقد صاحب النسبية شيء مناقض تمامًا، وهو الرغبة العلمية الصارمة المتطرفة في أن يصل المرء إلى اليقين العلمي الموضوعي الكامل بخصوص كل شيء، بما في ذلك الأمور الإنسانية، وألا يقنع بقدر إنساني معقول من المعرفة. وتفترض هذه الصرامة العلمية أن يكون في إمكان المرء أن يعبِّر بدقة عما يريد، وأن يعرّفه بصرامة بالغة، فما لا يمكن

التصريح به لا يوجد، فالتعبير عن العواطف هو مجرد جمل «شبه إخبارية» (كما يقول الوضعيون المنطقيون) لا يمكن تصديقها أو تكذيبها. (وهذه ازدواجية أساسية أخرى في الحضارة الغربية الحديثة: التأرجح بين الشك الكامل واليقين الكامل، وبين اللغة الأيقونية الخاصة واللغة العلمية الرياضية). وقد تم ترشيد اللغة الإنجليزية بحيث أصبحت لغة دقيقة ومنطقية وصلبة للغاية لا يوجد فيها مجال للأسرار أو المناطق الرمادية. أذكر مرة أن جاءتني إحدى صديقات زوجتي وكانت على وشك الطلاق من زوجها، وأرادت أن تأخذ رأينا في الموضوع. وجلست وعرضت حالتها بطريقة لا مجال فيها للتردد أو للظلال، ولا تبين هل هي إنسان يتعذب، أو إنسان يشعر بالسعادة التي تأتي من التحرر من عبء يثقل كاهله؟ ولذا لم يكن هناك ما أقوله سوى أن أشير إلى أن مهارتها اللغوية وتملكها لناصية اللغة الإنجليزية قد جعلاها تلخص حالتها بطريقة لا تدع مجالاً للاستئناف أو الاجتهاد. فعرضها كان أشبه بمرافعة المحامي الحاذق منه بحديث إنسان لا يزال متردداً في اتخاذ قراره يبحث عن النصح والمشورة.

ونفس ارتباط النسبية المعرفية (السائلة) بالوضعية المنطقية الصارمة (الصلبة) يظهر في هذه القصة التي توضح ما أرمي إليه. كنت في حفل زفاف إحدى صديقات زوجتي، وكان من ضمن الحاضرين فتاة بلغت بها النسبية والوضعية المنطقية مبلغًا كبيراً ومتطرفًا. وحاولت أن أبيِّن لها أن التواصل الإنساني لا يتطلب دقة في الحديث تحول لغة الحوار الإنساني إلى معادلات رياضية، فالتواصل يتطلب سماحة الآخر وكرمه. كما أن أي حوار يستند إلى مجموعة من التعميمات المشتركة التي لا يبوح بها أحد برغم وجودها. ولكن الفتاة أصرت على أن كل شيء يجب أن يتم تقريره بوضوح.

في اليوم التالي، تصادف أن كنت أمام مكتبة الجامعة واستوقفتني نفس الفتاة دون أن تتذكرني أو تتذكر حوار الليلة السابقة وسألتني عن الوقت مستخدمة العبارة التالية: «هل تعرف الوقت؟ دو يو هاف ذا تايم؟ Do you have the time» فأجبتها: «نعم أعرف الوقت»، وسرت إلى حال سبيلي وهي حائرة من سلوكي هذا. وبعد عدة خطوات توقفت، وعدت إليها، ثم قلت ضاحكًا: «إن الدقة البالغة في التعبير تؤدي إلى مثل هذا في الأمور الإنسانية، فقد سألتني عما إذا كنت أعرف الوقت أم لا، فكانت إجابتي على قدر سؤالك». ثم بينت لها أنه في إطار الدقة البالغة المطلوبة، هذه الإجابة تكفي، بل إن أكثر من هذا يعد تطفلاً. ولذا كان ينبغي عليها أن تقول: «إن كنت تعرف الوقت، فهل يمكن أن تخبرني به؟» ساعتها وساعتها فقط كان يمكن أن أخبرها بالوقت، وضحكنا ثم افترقنا.

وقد أدى الغلو في النسبية إلى أن تصبح مفاهيم إنسانية فطرية وأساسية مثل الإحساس بالسعادة أو البؤس هي الأخرى محل تساؤل بسبب اختفاء المعايير وفقدان المقدرة على الحكم. وقد نشرت مجلة تايم أخيرا مقالة بعنوان «صحيح الجسم، وثري، وغير سعيد» ورد فيه أن السؤال التالي طُرح على الأوربيين: هل أنت سعيد؟ فظهر أن أكثرهم ثراءً وتقدمًا الألمان، هم أكثرهم بؤسًا، وأن أكثرهم فقرًا الأيرلنديين والبرتغاليين، هم أكثرهم رضًا. وقد قامت إحدى شركات استطلاع الرأي بتطوير ما سمته «مؤشر الأمل Hope Index». فوجدت أن التشاؤم بخصوص المستقبل يسود أوربا، خاصةً في البلاد التي تقع على شاطئ الراين (في ألمانيا حيث يصل معدل دخل الفرد ٢٨ ألف دولار) على حين وجدوا أن ٤٢٪ في جنوب إفريقيا و٦٤٪ في البرازيل (حيث يصل دخل الفرد ٣٥٠٠ دولار و٤٤٠٠ على التوالي) ممن شملهم الاستطلاع عندهم أمل في المستقبل. وتضيف المقالة أن مقاييس النمو الإنساني التي طورتها هيئة الأمم غير كافية، فقد اعتمدت الدخل والتعليم ومتوسط العمر بحُسبانها مقاييس أساسية. ويقول الكاتب: إنه حسب هذا المعيار، فإن أمة من المصابين بالأمراض العصبية، حصل كل أفرادها على شهادة دكتوراه ومتوسط أعمارهم ٩٠ عامًا ستحصل على الدرجات النهائية؛ لأن المرض النفسي ليس جزءًا من المعايير. ثم يختتم المقال بإشارة إلى أعضاء قبيلة الباكوتو التي تعيش في الكونغو والتي وصفت الإنسان الغربي بأنه «خفاش يطير بتوتر ولكنه لا يعرف إلى أين».

وكثيراً ما كنت أحدث أصدقائي الأمريكيين عن مدى البؤس الذي يعيش فيه الإنسان الأمريكي في أشد مجتمعات الأرض ثراءً (بيت يبعد عن محل عمله - علاقات أسرية مفتتة - علاقة واهية بمحيطه الإنساني - إيقاع حياة رهيب لا يترك مجالاً لأي شيء إنساني - ساعات عمل قاسية - نسبة طلاق عالية - برامج تليفزيونية باهتة) وأن هذا يؤدي إلى الإحساس القاسي بالوحدة. فكان ردهم دائمًا كيف تعرف هذا؟ لعلهم سعداء بكل هذا؟ ومن تكون أنت لتصدر حكمًا على حياتهم الداخلية؟ فكانت الحيرة تصيبني في بادئ الأمر، ولكنني تعلمت أن آتي بالإحصاءات التي لا علاقة لها بالوضع الاقتصادي: عدد الساعات التي يقضيها المواطن الأمريكي مع أطفاله - تلك التي يقضيها مع المعالج النفسي، الذي أصبح جزءًا عاديًا من الحياة اليومية في الولايات المتحدة (٣٥٪ من شباب الدولة التي يُقال لها متقدمة مصابون بأمراض نفسية). كما كنت أشير إلى الاستخدام المذهل للحبوب المهدئة والمنومة وأدوية الاكتئاب النفسي، وإلى انتشار المخدرات في المجتمع الأمريكي،

وإلى أن منحنى استخدامها آخذ في الصعود برغم الحرب المستمرة ضدها. أذكر كل هذه الأشياء بحُسبانها مؤشراً موضوعيّا على بنية البؤس العميقة التي تخبئها بنية السعادة السطحية وعلى رغبة الإنسان الأمريكي في أن يستعيد بعض التوازن الذي فقده، ولا يمكن تخيل سعادة دون توازن. هذا في مجتمع جعل تحقيق السعادة الأرضية هدفه الأساسي والوحيد ويُفترض فيه أنه نجح في تحقيق أهدافه.

وعلاوة على هذا، كان لابد من استخدام كلمات مثل «ضياع» و«اغتراب» لفهم هذه الظواهر، أي كان لابد من استخدام مجموعة من المصطلحات لا علاقة لها بعالم الاقتصاد (المادي) ولكنها وثيقة الصلة بعالم الروح والمعنويات. كما أن استخدام «الطبيعة البشرية» ذاتها كمرجعية نهائية هو أمر يقف ضد النسبية المطلقة وما يتبعها من سيولة ولا تحدد وعدم مقدرة على الحكم. ومما يجدر ذكره أن العلوم الإنسانية الغربية ترفض مفهوم الطبيعة البشرية ذاته، بحُسبانه يمثل نوعًا من أنواع الثبات، في عالم يود أن يكون سائلاً تمامًا.

ومن القصص الحزينة التي توضح غياب مفهوم الطبيعة البشرية وكيف أنها تحول الإنسان إلى شخص غير قادر على الحكم، قصة طالبتي الثورية المتميزة في جامعة رتجرز، حيث درّست بعض الوقت. كانت هذه الطالبة تحصل على تقديرات عالية في النصف الأول من الفصل الدراسي، ولكني فوجئت بأن تقديراتها بدأت تنخفض بسرعة. فاستدعيتها لمكتبي وسألتها عن السبب في ذلك. فقالت إن زوجها يحضر صديقته (أي عشيقته) معه إلى المنزل، وينامان معًا على السرير في غرفة نومها. فتضطر هي إلى النوم على الأريكة في الصالة. ولكنها بدلاً من أن تعبِّر عن أي مشاعر إنسانية فطرية، أخبرتني بموضوعية شديدة أن «الأريكة في الصالة غير مريحة، ولذا فهي لا تستطيع النوم». فأخبرتها بأن عليها إذن أن تشتري أريكة جديدة مريحة. فنظرت لي وقد أدركت أنني عرفت ما لا تريد البوح به.

ويبدو أن القانون الأمريكي نفسه، بتقبله المفاهيم النسبية، يجعل إصدار الأحكام أمرًا في غاية الصعوبة. أخبرتني إحدى الزميلات أنها قررت أن تجلس على حجْر صديقها، بينما كان يقود سيارته. فأوقفهما ضابط الشرطة، الذي تبرم بمنظرهما، ولَكن القانون لا يخول له أن يجرِّم مثل هذا الفعل، فأصدر للسائق تذكرة مخالفة مرورية، على اعتبار أن زميلتي كانت تحجب الرؤية عن السائق!

وثمة ظاهرة غريبة ظهرت في الولايات المتحدة وهي زيادة قارئي الطالع والكف (كان آل ريجان لهم قارئة الطالع الخاصة بهم في البيت الأبيض). كما انتشرت العبادات الجديدة (مثل عبادة الشمس أو الإيمان بالمقدرات الخارقة للهرم وعبادة جايا، أي كوكب الأرض). وفي محاولة تفسير هذه الظاهرة أذهب إلى أنه برغم تزايد معدلات النسبية فإن الإنسان كائن ميتافيزيقي، يسأل أسئلة نهائية عن معنى الكون، ولكن سقف الإنسان في العالم الغربي سقف مادي لا يسمح بوجود ثوابت أخلاقية، خاصةً مع تفشي أخلاقيات السوق. فالحداثة الغربية هي حداثة تفصل العلم والتكنولوجيا والدنيا عن الأخلاق والهدف والغاية. والنتيجة هي الإيمان بما أسميه «ميتافيزيقا دون أخلاق»، كأن يؤمن الإنسان بالأطباق الطائرة، فهذا يعطيه اليقين الميتافيزيقي الذي يبحث عنه، ولكنه في الوقت ذاته لا يُحمّله أي أعباء أخلاقية.

وهناك شكل من أشكال النسبية الأخلاقية بدأ يظهر في الغرب والشرق، وهو أن يتبنى الإنسان أكثر من نموذج. فعلى سبيل المثال يتغنى المجتمع الأمريكي بأغان تدور في معظمها حول الحب، وبخاصة الحب الرومانسي، ولكن هذا المجتمع نفسه لا يكف عن الحديث عن الصراع من أجل البقاء كقيمة أساسية. وعادةً ما يتنازع الآباء اتجاهان متناقضان في تنشئة أطفالهم: هل يحافظون على براءتهم وبالتالي رومانسيتهم، أو يعلمونهم فنون الصراع من أجل البقاء في عالم السوق والتعاقد؟ إن حافظوا على براءتهم أفقدوهم جزءًا كبيرًا من مقدرتهم على الصراع من أجل البقاء، وإن فعلوا العكس، أي علموهم فنون الصراع من أجل البقاء، أفقدوهم جزءًا كبيرًا من براءتهم. ويحسم بعض الأمريكيين (وكثير من البشر) هذه القضية بتبني نموذجين: واحد للحياة الخاصة والآخر للحياة العامة. ولذا كنت تجد أستاذًا للفلسفة يدعو للإباحية في فلسفته، ولكنه في حياته الخاصة يتمسك بأهداب الفضيلة التي ليس لها أي أساس في رؤيته الفلسفية. ومرة كنت أحاور واحدًا من هؤلاء الدعاة للحرية الأخلاقية الكاملة والنسبية المعرفية، وكان - والحق يقال - إنسانًا فاضلاً. فقال: أنا أومن بالنسبية المعرفية ومع ذلك لا يمكن القول بأنني منحل أخلاقيًا؟ فأجبته من غيظي قائلاً: «إذن ستذهب أنت إلى الجنة أما أفكارك فستذهب للجحيم».

وقد استمرت هذه النسبية في الاتساع حتى قوضت كل شيء (الإحساس بالوجود الموضوعي للعالم - الإحساس بأنه كل متكامل - الإحساس بأي قيم أو مركز) إذ اكتسحت

السيولة والنسبية كل شيء في طريقها، ولم يعد هناك أي أساس لأي شيء (تسمَّى ما بعد الحداثة «ضد الأساس» [بالإنجليزية: أنتي فونديشناليزم anti -foundationalism]، فهي تتعامل مع عالم بلا أساس ولا مركز، عالم سائل لا قوام له). ولتوضيح هذه الفكرة ذكرت في إحدى محاضراتي عن «ما بعد الحداثة» هذه النكتة المصرية الصميمة: «أراد أحد القضاة أن يوقظ ضمير الحشاش الذي مثل أمامه في المحكمة عدة مرات وسأله: لماذا بالله عليك تدخن الحشيش دائمًا؟ فقال المتهم: حتى أنسى يا حضرة القاضي. فسأله: تنسى ماذا؟ فأجاب: والله مانا فاكر (لا أذكر السبب)». وقد عُرِّفت العولمة بأنها تحطم كل اليقينيات والمسلمات (ومن هنا يمكن القول بأن ما بعد الحداثة هي أيديولوجية النظام العالمي الجديد).

ولعل هذا المنطق النسبي المتطرف، وهذا الإنكار للمركز والأساس، يظهران في موقف هذا الصحفي الأمريكي (خريج برنستون) الذي جاء ذات مرة إلى مكتبي بمؤسسة الأهرام حينما كنت أعمل في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية. وكان يرفض بحزم أي شكل من أشكال التعميم على اعتبار أن التعميم لا يشير إلى حالات مباشرة واضحة. وعلى سبيل المثال أنكر وجود أي وطن ومن ضمن ذلك الولايات المتحدة ذاتها؛ لأن «الولايات المتحدة» مجرد تعميم يبتعد عن «وقائع» محددة. فهناك أرض متنوعة التضاريس والمناخ مترامية الأطراف، ومجموعات إثنية مختلفة ذات أصول حضارية متنوعة، ونظام حكم يتغيَّر كل خمسة أعوام، ومن هنا يكون تسمية كل هذا «الولايات المتحدة» من قبيل التعسف وتثبيت ما هو متغيِّر ومتحرك. ناقشته كثيرًا فأخبرته أن قدرًا من التعميم ضروري للتواصل الإنساني، فإدراكنا للواقع هو في حد ذاته شكل من أشكال التعميم، وأن المعرفة المطلقة للأجزاء (والشظايا) أمر مستحيل، ولكن هيهات، فإيمانه السائل بالنسبية كان يسانده إيمان صلب بموقفه النسبي (وهذه مفارقة كبرى تستحق التسجيل). فطردته من مكتبي قائلاً عليه أن يرى عملية «الطرد» هذه بحُسبانها «خروجًا» من مكتبي وحسب، إذ إن مفهوم الطرد مفهوم عام للغاية، وتعميم لا مبرر له!

وبطبيعة الحال أثرت النسبية في كثير من مجالات الحياة، خصوصًا الفنون. وبدأت في الستينيات عملية التحرر من قيود وحدود الفن، الأخلاقية والجمالية، وتزايدت معدلات الإباحية والعنف، ثم جاوزتهما عملية التحرر، إذ أصبحت تحررًا من أي قيود أو معايير.

كان من أهم رواد البارتيزان ريڤيو في جامعة رتجرز الفنان آندي وورهول الذي كان يوقِّع في منتصف الستينيات على علب القمامة وعلب الحساء القديمة فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال فنية تُباع بآلاف الدولارات. وكان له فيلم يسمَّى «النوم»، يستمر عرضه لمدة ثلاث ساعات، عبارة عن شخص نائم يتحرك كل ربع ساعة أو عشر دقائق. كما رأيت فرقة مسرحية في نفس الفترة تسمِّي نفسها «مسرح الواقعية الراديكالية»، وكان عنوان المسرحية التي تقدمها هو «أخت فيديل كاسترو»، وكانت مليئة بالإشارات الجنسية الطفولية (من بينها عرض الأعضاء التناسلية) التي لا تهدف إلى نقل رسالة، فهدفها الأساسي هو أن تصدم الجمهور. ولكن الأدهى، ولسبب لا أعرفه حتى الآن، كان الذكور يلعبون دور الإناث، وكانت الإناث يلعبن دور الذكور. ويتم كل هذا باسم الإبداع والنسبية والحرية. وما حيَّرني كثيراً هو أن جمهور المتفرجين عبَّر عن إعجابه الشديد بهذه المسرحية، التي لا يسمع أحد بها هذه الأيام، تماماً مثلما عبَّر عن إعجابه بفيلم «النوم».

ظل هذا التيار يتطور إلى أن عبَّر عن نفسه بشكل مثير في الآونة الأخيرة في أعمال ثلاثة فنانين دفعوا بالنسبية إلى أقصى مداها، إذ أصبحت تعني التحرر من الحدود الإنسانية ذاتها: أولهم أندريه سيرانو André Serrano. وتعود شهرته إلى «لوحة» بعنوان «فلتتبول على المسيح Piss Christ»، حيث وضع الفنان صورة المسيح على الصليب في البول. وثانيهم هو روبرت مابلثورب Robert Mapplethorpe، وهو مصور فوتوغرافي تخصص في تصوير نفسه في أوضاع جنسية شاذة تتسم بالعنف. وثالثهم وأشهرهم هو جويل/ بيتر ويتكين Joel-Peter Witkin وهو مصور فوتوغرافي يستخدم أجساد الموتى في أعماله الفنية. ومن أهم أعماله عيد المغفلين، وهو تقليد لأحد الأنواع الفنية الكلاسيكية يسمَّى «الغرور Vanitas» موضوعه الأساسي هو الغرور الإنساني وتأكيد أن كل شيء إلى زوال. وكانت اللوحة التي تدور حول الموضوع تأخذ شكل فواكه أو طعام في طبق، توضع بجوارها جماجم بشرية، وطائر ميت في طبق لتذكر الإنسان بالموت. ولكن ويتكين طوَّر طريقة التناول وحوَّلها، إذ كان يضع بدلاً من الجماجم أيادي وأقداماً إنسانية حقيقية، وبدلاً من الطائر الميت كان يضع جثة طفل ميت (يقال إنه قام «بإبداع» هذا العمل في مشرحة!). ومن موضوعات ويتكين الأثيرة تصوير الموتى بعد أن يرتدوا بعض الملابس، وصورة رجل يضع مسماراً في قضيبه (فهذه هي الطريقة الوحيدة التي يتواصل بها مع الآخرين كما يخبرنا الفنان). وقد أبدع ويتكين لوحتين/ صورتين شهيرتين: صورة

جنين مشوه وقد تم تثبيته على صليب، ورجل بلا رأس يجلس على كرسي. وحينما تقيأت إحدى المدعوات في حفلة افتتاح أحد معارضه، قال الفنان: «إن إحدى علامات المرأة الجميلة، أنها تحتفظ بجمالها حتى حينما تتقيأ!». وتُباع النسخة من صوره بـ ٣٥ ألف دولار (من عملائه الفنان ريتشارد جير وجون إلتون). وفي مقال عن ويتكين بدأه الكاتب بقوله: «إذا كان الفنانون يعبِّرون عن طبيعتهم من خلال صورهم، فإن ويتكين وحش بكل تأكيد».

وحياة ويتكين لا تقل وحشية أو نسبية. فحينما يجري صحافي حواراً معه فإنه عادةً ما يحدثه مرتدياً قناع زورو. وهو يعيش مع زوجته سينثيا وعشيقتها باربرا وينامون في نفس الفراش، وله ابن من سينثيا يسمى كيرسون (ولنتخيل مشكلة الهوية التي سيواجهها هذا الابن المحظوظ بالتعددية المفرطة المحيطة به، خاصةً إذا عرفنا أن الفنان يعترف أنه يمارس الجنس أحياناً مع موضوعاته، أي جثث الموتى!). وهنا يمكن أن نثير قضية الحياة الخاصة للشخصية العامة، هل هي أمر خاص بها وحدها؟ هل إصابة نيتشه بمرض سري أثر على عقله، ولا علاقة له بفلسفته التي خرجت من تحت عباءتها كثير من المذاهب الفلسفية الحديثة؟ (وقل نفس الشيء عن تيودور هرتزل، مؤسس الحركة الصهيونية، الذي مات هو الآخر بمرض سري).

ويصل هذا الاتجاه الفني فيما يسمى «سنف موفيز snuff movies» ولا أعرف ترجمة لهذه العبارة، ولكن لعل وصفها يعطي فكرة عن محتواها. وهي أفلام يختلط فيها العنف والجنس بطريقة متطرفة، وكثيراً ما تنتهي ببطلة الفيلم في حالة نشوة جنسية ويتم قتلها في اللحظة التي تقذف فيها. ومثل هذا المنظر يتكرر في الأفلام الإباحية «العادية»، ولكن في السنف موفيز يتم الذبح بالفعل. نعم تُقتل بطلة الفيلم. وكان يتم الإعلان عن الفيلم بعبارة «صُوِّر في أمريكا اللاتينية، حيث العمالة رخيصة»، وكل لبيب متوحش بالإشارة يفهم. ومخرجو مثل هذه الأفلام يدافعون عنها من منظور الإبداع والحرية والثورة... إلخ. وقد قام بعض المثقفين الليبراليين المدافعين عن حرية الرأي المطلق بمظاهرة ضد دور السينما التي تعرض مثل هذه الأفلام. ولكن جريدة وول ستريت جورنال قامت بتعنيفهم لموقفهم هذا، وبينت لهم أن ما يحدث إنما هو نتيجة طبيعية للموقف النسبي المتسيب من الفن والجنس وإنكار الحدود باسم الحرية المطلقة والإبداع غير المتناهي!

ومن الطريف أن انتشار فلسفة ما بعد الحداثة النسبية السائلة صاحبه ما يسمَّى بالخطاب «السياسي الصحيح» (بالإنجليزية: بوليتيكالي كوركت politically correct) وهو خطاب صلب للغاية، بل متعجرف، ويطالب المرء بألا يقول شيئًا قد يسيء لأحد أعضاء الأقليات. وكل البشر بالمناسبة ـ حسب تصور هذا الخطاب ـ أعضاء أقليات: البدينون ـ طوال القامة ـ السود ـ اليهود ـ المعوقون، وهذا يعني، في واقع الأمر، أن أعضاء الأغلبية (الواسب، أي البيض البروتستانت في حالة الولايات المتحدة) هم الوحيدون الذين يمكن إيذاء مشاعرهم. كما يعدد هذا الخطاب الأشياء الصحيحة من وجهة نظره والمواقف الواجب تبنيها، ومن ضمنها: الاهتمام بالبيئة ـ الاهتمام بكل الأقليات ـ قبول الشذوذ الجنسي بحُسبانه شكلاً طبيعيًا من أشكال التعبير عن الهوية. وبعض هذه الأفكار خيِّر ولا شك ولكن البعض الآخر يعبر عن رؤية نسبية مغالية في النسبية. ولكن المهم أن الطريقة التي يُدعى بها إلى هذا الخطاب النسبي طريقة متعصبة إرهابية.

وقد انتشر هذا الخطاب في الجامعات الأمريكية، وأصبح شيئًا مخيفًا يهدد الجميع. فعلى سبيل المثال، قامت أستاذة علم اجتماع في جامعة كاليفورنيا بتدريب الطالبات على الاستمناء (حتى يمكنهن الاستغناء تمامًا عن الرجال) وذلك في إطار مقرر كان المفروض فيه أن يتناول سوسيولوچيا الحياة الأمريكية. فاحتج أحد أولياء الأمور، فاتهم بأنه ضيق الأفق غير قادر على تقبل الجديد. فاضطر إلى اللجوء إلى القضاء، شاكيًا من أنه يضيع ماله. فالقانون الأمريكي قد فشل تمامًا في تحديد موقف محدد من الإباحية أو العيب، وحكم المحكمة العليا يذهب إلى القول بأن الإباحي هو ما تراه كل جماعة كذلك. وهو تعريف نسبي كان من العسير تطبيقه. فهو يعني أنه حينما يشتري المرء مجلة إباحية في نيويورك ويعبر نفق لينكولن الذي يفصل بينها وبين نيوجرسي، والذي يستغرق عبوره خمس دقائق، فإنه مهدد بالقبض عليه لأنه «يخرق معايير الجماعة»، كما يقول حكم المحكمة العليا. ولكن القانون الأمريكي يعترف بالمواطن بحُسبانه دافع ضرائب (بالإنجليزية: تاكس بيير tax payer) وبالحقوق الدستورية الناتجة عن ذلك. لذا لا يمكن لصاحبنا أن يشكو إلا على هذا الأساس.

وهناك الجانب الكوميدي للخطاب السياسي الصحيح. فمثلاً يجب ألا يقول الإنسان المتحضر «رجل الثلج» (بالإنجليزية سنومان snowman) فهو بذلك يؤذي مشاعر الإناث ويبين ضيق أفقه، ولذا عليه أن يقول «امرأة الثلج» (بالإنجليزية: سنو ومان -snow

woman) أو حتى «الشخص الثلجي» (بالإنجليزية: سنو برسون snow-person) حتى لا تتضمن عبارته تمييزاً للذكور على حساب الإناث. ولابد أن يبتعد الإنسان عن أي مصطلحات معيارية كأن تقول «إن فلانًا طويل»، بل عليك اللجوء إلى مصطلحات وصفية فتقول «إن فلانًا يتم تحديه رأسيًا» (بالإنجليزية: فيرتيكاللي تشالنجيد vertically challenged). بل إنهم يكتبون كلمة «نساء: ومين women» على النحو التالي «womyn» لأن الكلمة الأولى تحوي كلمة men! بل إنهم يتحدثون عن التاريخ (بالإنجليزية: هيستوري history) ويؤكدون أن المقطع الأول «هز his» ذكوري، وبالتالي يكتبون الكلمة هيرستوري (herstory) والتي يمكن ترجمتها بكلمة «تاريخه» (أو قصتها في مقابل قصته). وفي محاولتهم تحييد اللغة حتى لا تحمل أي تضمينات تقييمية فإن مؤيد الإجهاض ليس متحيزاً للإجهاض (برو أبورشان pro-abortion) وإنما هو مؤيد لحق الاختيار وحسب (برو شويس pro-choice). وبرغم أنني أتحدث عن النسبية فقد ذكرت هذا الخطاب الجديد لأنه نتيجة نزعتين متناقضتين: النسبية والرغبة في الدقة الكاملة والحياد الكامل. فالنسبية قوضت ما هو قائم من معايير، والرغبة في الدقة الكاملة والتعبير عما هو مقبول اجتماعيًا أفرزت هذه المصطلحات المضحكة.

ومع هذا ثمة لحظات كثيرة يضطر المجتمع فيها إلى أن يتخلى عن نسبيته. فعلى سبيل المثال، حينما بدأ الحديث عن استنساخ البشر، أصدر الرئيس كلينتون أمراً بتشكيل لجنة لتناقش أخلاقيات الموضوع. وقد اكتشف أمر أحد أساتذة الجامعة في كندا كان يكتب مقالات تحت اسم مستعار يطالب بعدم تجريم العلاقات الجنسية بين الرجال والصبيان القصر، إذ يرى هذا الأستاذ أن مثل هذه العلاقة فيها «إثراء» روحي للطرفين (وقد ظهر فيما بعد أن هذا الأستاذ يعمل في أوقات فراغه «بائع هوى للذكور»). فثار المجتمع على آرائه المتطرفة هذه. (ولكن تظل المشكلة ما الأساس الفلسفي لقرار كلينتون ولثورة المجتمع إذا كانت كل الأمور نسبية؟). وتوجد الآن جماعة في الولايات المتحدة تسمَّى NAMBA، وهي جماعة تدعو إلى عدم تجريم الجماع الجنسي بين البالغين والقصر من نفس الجنس.

وثمة مقولة أخرى تعلمناها عن الحضارة الغربية أنها حضارة الإحساس (الجواني والفردي) بالذنب (بالإنجليزية: جلت guilt)، أما حضارتنا فهي حضارة الإحساس (البراني والجماعي) بالخجل أو العار (بالإنجليزية: شيم shame). والافتراض الكامن هو

أن الإنسان الفرد، إنسان من الداخل ولذا فهو أكثر تحضراً، أما هذا الذي يتم ضبطه اجتماعيّاً من الخارج بشكل دائم، فهو ليس كائنًا فرديّا، ومن هنا فهو إنسان غير متحضر. وقد لاحظت أن الإحساس بالذنب عند كثير من الأمريكيين كان بالفعل زائداً لدرجة تُشل عندها حركتهم ولا تدع لهم مجالاً للإبداع (وخصوصًا في إطار النسبية). وبدأت أرى أن الإنسان لو تُرك وشأنه، دون مجتمع يسانده أو يردعه، فإنه يحمل عبئًا ثقيلاً يفوق طاقته.

ولكن أسطورة إحساس الفرد بالذنب هذه تبخرت هي الأخرى بغتة عام ١٩٧٧، حين انقطع التيار الكهربائي عن نيويورك بضع ساعات، وبدأ الناس، بيضًا وسودًا، يتحركون كالقطيع ويقومون بنهب كل ما تقع عليه أيديهم دون سبب واضح. (لوحظ أن بعض السيدات من الطبقات الثرية البيضاء كن يشتركن في كرنفال السرقة). ابتسمت ساعتها وأخبرت أصدقائي الأمريكان أن الليلة السابقة شاهدت تبخر إحدى الأساطير الحاكمة والمقولات المرجعية في حياتنا جميعًا، وعلينا ألا نتحدث عن «الضبط الفردي الجواني» وإنما عن «الضبط العلمي وربما البوليسي الكهربائي». فالكهرباء الجمعية (رمز وجود الدولة والسلطة المركزية) قد حلت تمامًا محل الضمير الفردي، أي أن الجيسيلشافت حققت النجاح الكامل والنصر الساحق.

وأرجو ألا يُفهم من قولي أنني أتصور أن كل الأمريكيين غارقون في النسبية أو بدون أي إحساس بالذنب، فهذا تبسيط مخل للأمور. فأنا أدرس الواقع على مستوى النموذج المهيمن، أما حياة الأفراد المختلفين فهي بلا شك أكثر تركيبًا وأكثر إنسانية من النموذج. فالإنسان العادي لا يزال يستمد يقينه من المسيحية أو بقاياها أو مقولاتها وقيمها بعد علمنتها، والإحساس بالذنب (الذي يفترض وجود معايير ثابتة خارج كيان الفرد) موجود وبكثرة (خاصةً بين البروتستانت). وهناك كثير من المفكرين الغربيين والأمريكيين ممن أدركوا خطورة هذا النموذج وحاولوا بشتى الطرق تهذيبه، وهناك من رفضه تمامًا فهمش نفسه. ونقدي للحداثة الغربية متأثر إلى حدٍّ كبير بالنقد الغربي لهذه الحداثة، وهو نقد أفدت منه أيما إفادة. كما أرجو ألا يُفهم أنني من دعاة الإطلاق في الرأي. فأنا أومن بما أسميه «النسبية الإسلامية»، وهو أن يؤمن الإنسان بأن هناك مطلقًا واحدًا هو كلام الله، وما عدا ذلك فاجتهادات إنسانية، أي أن كل ما هو إنساني نسبي في علاقته بالمطلق الذي

يوجد خارجه. **كما أنني أومن بما أسميه «الإنسانية المشتركة»** التي تجمعنا كلنا والتي تترك مع هذا مجالاً للاختلاف، وهو مفهوم ينجز كل هذا دون السقوط في هوة النسبية العدمية. (وهذا ما سأتناوله فيما بعد).

والنسبية بدأت تستشري في بلادنا أيضًا. ويلاحظ أن كثيراً من المثقفين اليساريين ممن اكتسحتهم النسبية تخلوا عن عقيدتهم الثورية وعن الإيمان بمقدرة الإنسان على التجاوز (فالتجاوز يفترض اختياراً، والاختيار يعني مفاضلة، والمفاضلة لابد أن تستند إلى معايير ثابتة) وأصبحوا من دعاة الأمر الواقع والتطبيع وقبول ما هو قائم، أي أصبحوا من عمد الرجعية الصلبة. ولكن، وهذا هو الغريب، يوجد فريق لا يزال متمسكًا بقيم مثل الخصوصية القومية المستقلة وضرورة مقاومة إسرائيل، ومع هذا تجده ينطلق من الإيمان بنسبية كل الأشياء، فمثل هؤلاء غير مدركين أنه إذا كانت حقّا كل الأمور نسبية (كما يدَّعون) فلا سبيل لتفضيل شيء على آخر، فالتغير يكتسح كل شيء في طريقه. فالالتزام في الأدب مثلاً يفترض وجود قيم إنسانية ثابتة، لابد أن يدافع عنها الأديب الملتزم، فإن كانت كل الأمور نسبية، فالالتزام يصبح مساويًا لعدم الالتزام، والدفاع عن الإنسان يصبح مثل الهجوم عليه. وقد حضرت ندوة عُقدت ضد التطبيع حضرها ممثلو الأحزاب المصرية، بما في ذلك اليساريون، الذين قدموا ورقة عن الهوية المصرية قالوا إنها كانت فرعونية ثم قبطية ثم عربية ثم حديثة! وقولهم هذا يؤكد الصيرورة المستمرة، بل وتنتهي الهوية بشيء عام لا لون ولا طعم ولا رائحة له يسمَّى «حديثة». فأشرت إلى أنه مع هذه التغيرات المذهلة لمَ لا نتصور تحول هذه الهوية إلى هوية شرق أوسطية، كما ينادي الصهاينة! أليست كَل الأمور نسبية؟ أليست كل الأمور متساوية؟ فاستشاط كاتب الورقة غضبًا، وأصدر أصواتًا عصبية حيث كان يجلس، لكن للأسف كانت الجلسة على وشك الانتهاء، ولذا لم يكن هناك أمامه مجال للرد وتوضيح وجهة نظره.

العقلانية المادية

أذكر جيداً أنني حينما بدأت التدريس في مصر عام ١٩٦٩، ألقيت محاضرة عن الاستنارة الغربية نوهت فيها بمناقبها الكثيرة بما في ذلك عقلانيتها. ولكنني في المحاضرة التالية كنت أدرِّس الشعر الإنجليزي الحديث، وكان الدور على قصيدة ت. س. إليوت:

«**الأرض الخراب** The Waste Land»، فتحدثت عن أزمة الإنسان الحديث وتفتته واغترابه عن ذاته وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقي محاضرتي، أحسست بسخفي الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهي في ظلمات الأرض الخراب؟ كيف يمكن أن أبشر بالحضارة الغربية بعَدِّها حضارة الاستنارة من الساعة التاسعة حتى الساعة التاسعة وخمس وخمسين دقيقة، ثم أبيّن لنفس الطالبات أنها في واقع الأمر حضارة الأرض الخراب من الساعة العاشرة حتى الساعة العاشرة وخمس وخمسين دقيقة؟ كان لابد أن أجد تفسيراً كليّا قادراً على تفسير هذا التناقض، هذه الوحدة الكامنة خلف التنوع، بل خلف التناقض الظاهر الواضح! (ومن الطريف أنني كنت أكتب قصائد حداثية فأجد نفسي أكتب عن موضوعات حداثية، مثل غربة الإنسان وخيانة القيم. . . إلخ، وهي موضوعات ليس لها علاقة بتجربتي الشخصية وتتنافى مع رؤيتي الخاصة. وحيث إنني لم أكن أنوي نشر هذه القصائد فالمسألة لا يمكن تفسيرها على أساس أنني أبحث عن رضا النقاد أو القُراء، ولابد أن تُفسَّر من الداخل، إذ يبدو أن خطاب الحداثة له حدوده وسقفه، فهو ليس مجرد أسلوب وإنما طريقة في الرؤية).

وكنت مرة أجلس مع ابني، وهو بعد طفل، نشاهد التليفزيون، وسمع من المذيع أن الغرب قد راكم من الأسلحة النووية ما يكفي لتدمير العالم أكثر من مائة مرة، ففوجئت به يضحك ملء شدقيه ويخبرني بشيء بدهي فاتني، وهو أنه بعد تدمير العالم مرة واحدة، لا يمكن تدميره مرة ثانية، ساعتها ضحكت أنا الآخر، وتدعمت شكوكي بخصوص عقلانية العالم الغربي «المتقدم».

وكما أسلفت، كنت أحضر حفلات **البارتيزان ريفيو**، وأتحدث مع كبار الكُتّاب ومع الشباب من المثقفين الواعدين، فكنت أحدثهم بحماسة شديدة (بوصفي واحداً منهم) عن الإنسانية (الهيومانية) humanism والاستنارة والعقل والعقلانية الغربية، فكنت أفاجأ بأنهم يتحدثون عن اللاعقل واللاوعي والمخدرات والعبث والأساطير والفن البدائي والوعي الكوني والذوبان في الكون والبنيوية. كما لاحظت تزايد الإشارات السلبية إلى مفهوم الإنسانية الهيومانية والإشارات الساخرة إلى الاستنارة. واكتشفت ساعتها أنني الداعي الوحيد للاستنارة في صحراء اللاعقل الجليدية، واكتشفت أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة جديدة. فالحضارة الغربية التي عرفناها ونشأنا على الإعجاب بها، بعقلانيتها وإنسانيتها، كانت تعالج سكرات الموت بعد أن سدد نيتشه ضربته الأولى، وبعد

أن توالت الضربات من كيركجارد ونيتشه إلى هايدجر وهتلر. (من المؤلم حقًا أن بعض دعاة الاستنارة والتغريب في مصر يترجمون أعمال نيتشه وكيركجارد وهايدجر ويعرضونها بحُسبانها كلها جزءًا من عملية «التنوير»).

ومما ساعد على تعميق شكوكي بخصوص النموذج المادي الغربي، دراستي للحركة الرومانتيكية، فهي في جوهرها كانت ثورة على الفكر العقلاني المادي الآلي الذي ساد في أوربا في القرن الثامن عشر بعد ظهور البورجوازية واقتصاديات السوق والتبادل والتجارة الحرة (دعه يمر) وهيمنة أسطورة أن حركة السوق حركة آلية تلقائية تؤدي إلى خدمة الصالح العام للجميع: التاجر ـ المستهلك ـ العامل، هذا لو تركت الأمور وشأنها. وهي رؤية مغالية في الفردية ومغالية في الذرية تطورت فيما بعد لتصبح النظرية الداروينية. أدرك الشعراء الرومانسيون وحشية هذه الرؤية واختزاليتها، فهي لا ترى الإنسان بحُسبانه كائنًا حضاريًا مركبًا له قلب وعقل، وحواس ووجدان، وإحساس بذاته وبالآخر، فرد لكنه يكتسب إنسانيته من جماعته وحضارته، يعيش في المقدس وغير المقدس، وإنما تراه بحُسبانه إنسانًا طبيعيًا يعيش بمفرده له حاجات مادية وخاضع لقوانين معروفة مسبقًا. والحركة الرومانتيكية هي محاولة لرد الاعتبار لتركيبية الإنسان أمام اختزالية العقلانية المادية الآلية. والماركسية هي امتداد للحركة الرومانسية، فهي على سبيل المثال تؤكد الجدل، جدل الإنسان والطبيعة، وتؤكد مقدرة الإنسان على التجاوز، وفي كثير من كتابات ماركس وإنجلز نقد عميق لفكر القرن الثامن عشر ولعقلانيته وماديته الآلية. والماركسية مثل الرومانسية، تهتم بحالة البراءة الأولى، المجتمع الشيوعي، وترى أن النهاية لابد أن تشبه البداية وأن التراحم سيحل محل التعاقد! (ولكن ماركس بالذات كان حريصًا على أن يلبس كل هذا لباس العلم والموضوعية والحياد!).

وهكذا اكتشفت بالتدريج أن العقلانية الغربية ليست شيئًا مطلقًا، وإنما يتخفى وراءها نموذج مادي يساوي بين الإنسان والطبيعة ومن هنا يساوي بين العقل الإنساني والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان، ومن هنا سميتها العقلانية المادية (التي تسمَّى عادةً الاستنارة) التي عبَّرت عن نفسها في مقدرة العقل (المادي) على التجريب، ثم انفصلت النزعة التجريبية عن العقل، وأصبح العقل يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيمة الإنسانية والأخلاقية، يتلقف نتائجه دون تساؤل عن المعنى والغاية.

وأعتقد أن هيمنة العقل المادي في الغرب هي المسئولة عن الكره العميق الذي يشعر به الكثيرون تجاه العرب، وعن عدم فهم قضية حق العودة للفلسطينيين وأهمية القدس. فاللاجئون الفلسطينيون يعيشون في وضع مادي مزر ومع هذا يرفض غالبيتهم التعويضات السخية التي يمكن أن تُدفع لهم، وهم لا يزالون يتذكّرون بيوتهم في حيفا ويافا ويحتفظون بمفاتيحها، وهم مستمرون في مقاومة العدو عبر ما يزيد على مائة عام. وعلاوة على كل هذا يصرون على أن مدينة القدس هي عاصمة دولتهم (برغم أن كلينتون ـ عرض كما يقال ـ على السلطة الفلسطينية ٣٠ بليون دولار). كل هذا، من منظور العقلانية المادية، يبدو أمرًا متخلفًا لاعقلانيًا يثير الغيظ والحنق، إذ كيف يمكن لهؤلاء الفقراء أن يتمسكوا بتراثهم ومقدساتهم برغم كل الإغراءات المادية؟ ما الذي يجري في عقولهم؟

وقد وصفت العقل المادي ـ في إحدى دراساتي ـ بأنه يوجد داخل حيز التجربة المادية لا يمكنه تجاوزها، يسري عليه ما يسري على الطبيعة من قوانين، فهو أداة الطبيعة، يمكنه تسييرها بمقدار ما يمكنه الالتحام بها والإذعان لها. وهو عقل محايد لا علاقة له بالأخلاق أو بالأسئلة الكلية (الخاصة بالغرض من وجود الإنسان في الكون)، أو بالمقدس أو بما يتجاوز عالم الحواس الخمس المباشر، فهو موصل جيد لما يدخله من معلومات ومعطيات لا يمكنه أن يتجاوزها، ولذا فهو لا يفرز سوى ما يمكن تسميته «أخلاق الصيرورة» أو «منطق الأمر الواقع» أو «موازين القوة». بل إنه معاد للتاريخ؛ لأن التاريخ بنية غير طبيعية غير مادية تتسم بالتنوع والتركيب والإبهام لا يمكن لهذا العقل أن يتعامل معها بكفاءة فهو يجيد التعامل مع الأرقام والكم والكثافة والحجم والوزن. ولذا فهو يتجه نحو اختزال الواقع المركب وإلى قوانين عامة تؤكد التماثل والعمومية، ولكنه في الوقت ذاته بسبب التصاقه بعالم الحواس يسقط في التفاصيل، فكأنه يتأرجح بعنف بين العام، الموغل في العمومية، والخاص الموغل في الخصوصية. فهو عقل يشبه أشعة إكس من ناحية، يمكنها أن تعطينا صورة لهيكل الإنسان العظمى لكنها لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنساني في أحزانه وأفراحه. ومن ناحية أخرى، يشبه الميكروسكوب الذي يعطينا أدق تفاصيل الخلية دون أن يمكنه أن ينقل لنا الصورة الكلية لهذا العالم. وقد خلصت من كل هذا إلى أن العقل المادي عقل عنصري إمبريالي لأنه يسقط مفهوم الإنسانية المشتركة (فهو مفهوم كلي نهائي مركب لا يمكن قياسه) ولا يجيد إلا اختزال الواقع بهدف توظيفه.

ومن ثمرات هذا العقل المادي ما يسمَّى «الترشيد»، أي محاولة توظيف الوسائل

بأحسن السبل في خدمة الغايات، أي غايات. وهذا يعني أن يتعلم الإنسان كيف يبني جسرًا أو طريقًا، ولا يهم إلى أين سيؤديان: إلى الجنة أم إلى الجحيم؟ المهم هو طريقة بناء الجسر، مما يؤدي إلى عقلانية الوسائل (كيف تقتل؟) لاعقلانية الغايات (لِمَ تقتل؟). هذا يعني في واقع الأمر أن رؤية عنصرية لاعقلانية يمكن أن توظف خير الوسائل العلمية والتكنولوجية (العقلانية!) في خدمة اللاعقل. (ولذا نجد أن هناك تعايشًا كاملاً بين اللاعقلانية والعلم والتكنولوجيا. ألم يفعل ذلك المجتمعان النازي والصهيوني؟! مجتمعان يستخدمان العلم والتكنولوجيا بكفاءة غير عادية، وفي الوقت ذاته يستندان إلى رؤية داروينية لاعقلانية مادية غيبية؟).

وحينما يتم الترشيد من خلال العقل المادي وفي إطار النموذج المادي، يصبح ترشيدًا ماديًا هدفه إعادة صياغة المجتمع الإنساني (بل والإنسان نفسه) عن طريق تفكيكه وإعادة تركيبه ليتوافق مع معطيات العقل المادي. والمفارقة الكبرى أن هذا الترشيد المادي يؤدي إلى ضمور الرشد الإنساني لأنه يتطلب الانصياع الكامل لنموذج براني، مادي، وفي نهاية الأمر غير إنساني، واستبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد، حتى تهيمن الواحدية المادية، ويتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد. والعولمة هي تصاعد معدلات الترشيد المادي على مستوى العالم، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وتوظيفها.

ولعل الولايات المتحدة هي البلد الذي تم فيه ترشيد جوانب الحياة بشكل يكاد يكون كاملاً. وكانت تجربتي مع الترشيد في بداية الأمر محصورة بالمحيط الجامعي، وهو لا يزال يتمتع بقدر كبير من الحرية والفردية. ومع هذا لاحظت أن الإعلام الأمريكي ينجح تمامًا في عزل الإنسان الأمريكي عن الأحداث العالمية (برغم تدخل الولايات المتحدة في كل أرجاء العالم). فالجرائد التي تنشر الأخبار العالمية مقصورة تقريبًا على أعضاء النخبة، أما الجرائد الشعبية والمحلية التي تقرؤها الجماهير، فهي تشير إلى «العالم» في نصف عمود، أما بقية الجريدة فهي تنشر الأخبار الخاصة بالجماعة المحلية، ولكن الجزء الأكبر مخصص للإعلانات والأوكازيونات وكوبونات الخصم وهكذا. (لا أنسى يوم ٦ من يونيو سنة

١٩٦٧ حين نشرت الصحيفة المحلية خبر اندلاع الحرب في ثلاثة سطور في الصفحة الثالثة، وكانت الصفحة الأولى تحمل أخباراً عن افتتاح طريق جديد !).

وقد تصادف أنني كنت في الولايات المتحدة في أثناء انتخابات الرئاسة الأخيرة (عام ٢٠٠٠) فلم أسمع تصريحًا محدداً متبلوراً واحداً عن السياسة الخارجية؛ لأن القضية الأساسية التي شغلت الرأي العام الأمريكي آنذاك هي شخصية آل جور، وهل قبَّل زوجته في شفتيها أمام مؤتمر الحزب الديمقراطي بحرارة زائدة أم حرارة معقولة ؟ وهل شخصيته أقوى من شخصية چورچ بوش أم لا ؟ وحين كانوا يتطرقون للسياسة كانوا يتحدثون عن تكاليف الرعاية الطبية والضرائب، أما السياسة الخارجية فقد تلخصت في أسعار البترول المتزايدة. ولا يختلف التليفزيون عن الصحافة في تناول السياسة. وينتج عن هذا كله تبسيط الوجدان السياسي للإنسان الأمريكي، بحيث يمكن للسلطة الحاكمة أن تملي عليه ما تريد من أفكار يعتنقها بتلقائية وحرية كاملتين، فهو من أحادية البعد بحيث لا يمكنه أن يُعمل ملكته النقدية ويتجاوز الحدود البلهاء المفروضة عليه وعلى وجدانه.

وقد ازداد إدراكي لمدى سطوة عملية الترشيد (في الإطار المادي) حين عمل بعض أصدقائي في قطاع الصناعة والمال. كان أصدقائي يستيقظون في تمام الساعة الخامسة والنصف صباحًا لأن عليهم أن يكونوا في مكاتبهم الساعة الثامنة والنصف، مهما كان المنزل بعيداً. وحينما يصلون إلى هناك تصبح كل حركاتهم محسوبة، فعليهم أن يكتبوا تقارير باستمرار عن إنجازاتهم. وكل واحد منهم يحتفظ بملف يرصد فيه كل ما فعله بل وأي مذكرة كتبها، مهما كانت تافهة. وتحدد المؤسسة لهم نوعية ردائهم. ففي الماضي كان على الجميع أن يحضر إلى العمل مرتديًا بذلة وكرافتة، ثم صدر الأمر بأن العاملين بوسعهم أن يحضروا يوم الجمعة مرتدين رداء غير رسمي (بالإنجليزية: كاچوالcasual) ثم أضيف له يوم الاثنين. ولكن حين لاحظ أحد المديرين أن العاملين يرتدون البلو چينز بحُسبانه كاچوال، أرسل تعميمًا يخبرهم أن الكاچوال لا يعني البلو چينز. وأخبرني صديقي أنه حينما يسافر إلى الخارج لأداء مهمة مرتبطة بعمله، فالليموزين يحضر في الوقت المحدد، ويسرع بصاحبنا إلى المطار وهو يحمل أوراقًا عليه أن يقرأها وهو في طريقه إلى الاجتماع. وحينما يصل إلى الفندق، تكون الشركة قد أعدت له جدوله. وإذا كان صاحبنا مسافراً من الولايات المتحدة إلى إنجلترا، فعليه أن ينام في الطائرة حتى يهرع إلى الاجتماع ولا يضيع أي وقت في أي تفاصيل غير عملية، مثل الاسترخاء بعض

الوقت. وإذا كانت المسافة طويلة فهو يحق له أن يستخدم غرفة الألعاب الرياضية الخاصة بالفندق على حساب الشركة حتى يستعيد نشاطه، أي أن الاسترخاء هو الآخر قد تم حسابه وترشيده. كما أخبرني صديقي أن المؤسسة التي يعمل فيها حينما تلاحظ أن العاملين فيها بدأ ينال منهم التعب ويظهر عليهم التوتر، فإنهم يحضرون طبيبًا نفسيًا ليعقد معهم اجتماعات كي يعلمهم فن الاسترخاء.

ومن أهم جوانب هذا الترشيد أنه لا يوجد أي ضمانات للعاملين أن يستمروا في وظائفهم، إذ يمكن أن يصل أي منهم خطاب في أي لحظة يخبره بالاستغناء عن خدماته، وهذا طبعًا يعني أن كل العاملين يعيشون في قلق دائم، الأمر الذي يزيد من إنتاجيتهم (فالإنسان السعيد المتزن مع نفسه تقل إنتاجيته بعض الشيء، إذ تصبح أهدافه في الحياة إنسانية). وكان صديقي حينما يستيقظ في الصباح يشرب معي القهوة، يجري إلى الكمبيوتر ليرى أي رسائل قد وصلته، ويرسل هو بدوره بضع رسائل، وكان يتحدث بسرعة حتى يمكنه الاستفادة بالوقت إلى أقصى حد. ومرة حينما أوصلني لمحطة القطار وصلنا مبكرين ٩ دقائق، فضحك وقال الآن عندي ٩ دقائق لا أعرف ماذا أفعل فيها، إذ إنني لم أخطط لها. وحينما تقرر الشركة تحسين صورتها الإعلامية، فعليها أن تقوم بفعل الخير بطريقة مؤسسية، فيأتي أحد المحاسبين ويحدد الميزانية المطلوبة (تبرع لمتحف - لمرضى السرطان - لمكتبة) ولكن عليه أيضًا أن يحسب العائد الإعلامي للشركة، والأرباح التي تحققها من إجراء ذلك والإعفاءات الضريبية... إلخ.

في هذا الإطار لننظر إلى التليفون المحمول (رمز الوجاهة وأداة الثرثرة في بلدنا). في الولايات المتحدة المحمول هو واحد من أهم آليات الترشيد، إذ إن المؤسسة يمكنها أن تصل إلى كل العاملين في أي زمان ومكان، مما يعني مزيدا من تآكل رقعة الحياة الخاصة ومزيدا من توظيفها وحوسلتها.

وحين لاحظت تصاعد معدلات الاستهلاكية في المجتمعات الغربية كنت أظن في بداية الأمر أن الهدف من زيادة الاستهلاك هو زيادة الإنتاج، وهي بالفعل كذلك. ولكن حينما تعمقت في الأمر قليلاً وجدت أنها تهدف أيضًا للترشيد في الإطار المادي والضبط الاجتماعي وتنميط المجتمع. فتصعيد معدلات الاستهلاكية، وجعل هذه المعدلات هي المقياس الذي يحدد الإنسان من خلاله مدى سعادته ومكانته الاجتماعية، هو شكل من

أشكال الترشيد الجواني. فالاستهلاكية (وصورة الإنسان الاستهلاكي التي تروج لها من خلال الإعلانات التليفزيونية وأفلام السينما) تحدد للفرد كل شيء ولا تتركه يحلم أحلامًا خاصة، ولا أن يسلك سلوكًا خاصًا. والموضة (أي الأزياء) التي أصبحت واحدة من أهم الصناعات وأضخمها أكبر دليل على ذلك. فالهدف المعلن من تغيير الأزياء هو إعطاء الفرصة للمرأة أن تجدد ملابسها وتغيرها حسبما يروق لها فتعبر عن ذاتها. ولكنك لو دققت في الأمر لوجدت أنه لو أن كل امرأة أطلقت فعلاً لخيالها العنان وعبَّرت عن ذاتيتها خارج كل حدود وقيود وسدود فإن مصانع الملابس الحريمي ستتوقف عن الدوران لأن سلوك المرأة لن يمكن التنبؤ به، ولن يمكن للاحتكارات أن تعد خطوط الإنتاج المليونية! هنا تأتي مهمة الأزياء، في أنها تقوم بضبط سلوك المرأة (ترشيده) فتضع لها الخطوط الأساسية التي تتحرك داخلها (الفستان الطويل الأخضر هو الموضة هذا العام، أما العام الذي يليه فهو القصير الأزرق، وفي العام الثالث فإنه إما يكون كذا أو كذا، «ودوخيني يا لمونة»!) وبذلك يمكن التنبؤ بسلوكها ويمكن استيعابها (واستيعاب أحلامها) داخل خطوط الإنتاج.

بل إن الاستهلاكية تحاول أن تحدد للمرء الغاية من حياته، أي أنها تضع الإنسان وأسرته داخل قوالب محددة، بحيث تصبح كل جوانب حياته الجوانية مضبوطة من خلال حلم الاستهلاك، أي أنه إذا كان الترشيد البراني يشيئه من الخارج، فالترشيد الجواني يشيئه من الداخل، أي أنها عملية ضبط كاملة. وأعتقد أن هذا هو العمود الفقري لقوة الولايات المتحدة، فهي قد نجحت في ضبط سلوك هذه الملايين وتوجيهها نحو هدف واحد: الإنتاج والاستهلاك، وجعلتها تستبطن هذه المُثُل كهدف نهائي وكمصدر للمعنى، وتسعى من أجلها.

وأعتقد أن المعونات الأجنبية تلعب دوراً مماثلاً بالنسبة لدول العالم الثالث، فهي دول تضم شعوبًا ذات أصول إثنية ودينية مختلفة، والأفراد فيها لهم ولاءات متعددة وأحلام مختلفة: فردية وعائلية وقبلية وقومية ودينية. كل هذا يجعل من عملية ضبط مثل هذه المجتمعات مسألة صعبة. ومهمة المعونة الأجنبية هي محاولة ترشيد المجتمع (أي تنميطه) حتى يمكن ضمه إلى السوق العالمي ويتمتع بحرية التجارة، أي أن تصب السلع من الدولة المتقدمة إلى الشعوب التي تم ترشيدها. وهوليوود تلعب دوراً أساسيًا في عملية الترشيد هذه، فهي تعيد تشكيل صورة الإنسان وأحلامه. حينما قررت اليابان فتح السوق الماليزية

للسيارات اليابانية أعطتها معونة لبناء طرق حديثة حتى يمكن القضاء على شبكة الطرق القديمة غير الرشيدة، التي لا تسمح بمرور السيارات اليابانية. وقل نفس الشيء عن الطعام والشراب والملابس وحياة الإنسان العامة والخاصة. وألا يمكن أن نرى الرعاية الطبية الشاملة وما يسمًّى بمعونات البطالة هي محاولة من جانب الدولة أن تجعل المجتمع خاضعًا لحد أدنى من القواعد ويتمتع بحد أدنى من الثبات. وأن هذا الحد الأدنى من الثبات يضمن الحد الأقصى من الحركية للشركات والمؤسسات الخاصة، التي يمكنها أن تفصل أي عدد من الأشخاص في أي وقت، ولكنهم مع هذا لا يضيعون تمامًا، بل يظلون رصيداً «عاملاً» لهذه الشركات والمؤسسات الخاصة، تستدعيه عند الحاجة، ومن ثم تضمن لنفسها الاستمرار، والمقدرة على الانكماش.

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت (الذين تأثرت بفكرهم) أن تصاعد معدلات الترشيد في المجتمع أدى إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي القادر على التجاوز حتى أصبح الإنسان كائنًا ذا بعد واحد (هربرت ماركوز) يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع (فهو إنسان متسلع متشيئ)، عقله أداتي، ينشغل بالوصف والرصد وإدراك الآليات، عاجز تمامًا عن إدراك الأغراض النهائية. أما هوركهايمر وأدورنو، فقد ذهبا في كتابهما **ديالكتيك الاستنارة**، إلى أن الترشيد المتزايد للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث قد أدى إلى تناقص استقلال الفرد وإلى تنميط الحياة. وأدى، في نهاية الأمر، إلى الشمولية والعنصرية.

ويرى أدورنو أن الترشيد كان من المفروض أن يؤدي إلى الحرية والعدالة والسعادة ولكنه أدى إلى نتيجتين متناقضتين (انعتاق الإنسان من أسر الضرورة المادية، وتسلعه وتشيئه في الوقت نفسه). بل إن العقل نفسه (أداة الترشيد) تحول إلى قوة غير عقلانية وغير رشيدة تسيطر على كل من الطبيعة والإنسان، أي أن ترشيد الحياة الاجتماعية أدى إلى نفي الحرية تمامًا، كما يتبدى ذلك في قوى التسلط الرشيدة الحديثة.

إن هيمنة العقل المادي في رأي مفكري مدرسة فرانكفورت تؤدي إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي وإلى تناقص استقلال الفرد وإلى تنميط الحياة، وأدى في نهاية الأمر إلى الشمولية والعنصرية وإلى الواقع المتمثل في أن الرأسمالية ترجمت مُثُل الاستنارة إلى واقع معسكرات الاعتقال المنضبط والتي تمت فيها الهيمنة

الكاملة على الإنسان (ولذا يشير ماكس فيبر إلى الحياة الحديثة التي تم ترشيدها بأنها «القفص الحديدي»).

وحينما سُئل فاكيلاف هافل (رئيس جمهورية التشيك) عن الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع، أجاب قائلاً: «هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش في أول حضارة ملحدة في التاريخ البشري. فلم يعد الناس يحترمون ما يُدعى القيم الميتافيزيقية العليا، والتي تمثل شيئًا أعلى مرتبة منهم، شيئًا مفعمًا بالأسرار. وأنا لا أتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي، إذ إنني أشير إلى أي شيء مطلق ومتجاوز. هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقًا لهم، ولكنها فُقدت الآن. وتكمن المفارقة، في أننا بفقداننا إياها نفقد سيطرتنا على المدنية، التي أصبحت تسير بدون تحكم من جانبنا. فحينما أعلنت الإنسانية أنها الحاكم الأعلى للعالم، في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بعده الإنساني».

ومن أهم صفات العقل المادي أنه يرد كل شيء بما في ذلك الإنسان إلى المادة، أي أنه يقوم بتفكيك الإنسان إلى عناصر مادية أولية. وكما يقول المفكر الاستناري هلفتيوس: «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا، ليس إلا»، أو كما قال كابانيس (وهو مفكر استناري آخر): «إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبد الصفراء». وهذا طبعًا تبسيط مخل للفلسفة المادية، ولكن هذه المادية الآلية هي النموذج الفعال الذي يسيطر على الإعلام والجماهير وعلى كثير من صُناع القرار، على الأقل في رؤيتهم للجماهير. هذه الرؤية العقلانية المادية للإنسان تنزع عنه القداسة وتفقده مركزيته في الكون، وهذا ما أدركه فلاسفة «الاستنارة المظلمة».

ولعل هوبز هو أول مفكر وضع يده على الأطروحات المظلمة في العقلانية المادية (ولذا فنحن نتحدث عن «الاستنارة المظلمة») حين أعلن أن حالة الطبيعة (وهي حالة الإنسان بعد انسحاب الإله من الكون) هي حالة من حرب الجميع ضد الجميع، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان وسيتم التعاقد الاجتماعي بين البشر لا بسبب فطرة خيرة فيهم وإنما من فرط خوفهم وبسبب حب البقاء فينصِّبون الدولة التنين حاكمًا عليهم حتى يمكنهم أن يحققوا قدرًا ولو قليلاً من الطمأنينة. وقد اتفق معه ماكيافللي في هذا، أما إسبينوزا (ونيوتن) فقد قدما عالما آليًا تمامًا، تنحل فيه الذات في الحركة الآلية للكون، وبيَّن لوك أن العقل صفحة

بيضاء تتراكم عليها المعطيات، وبيَّن بنتام أن أخلاق الإنسان مرتبطة بدوافعه وغرائزه وحسب، وبيَّن الماركيز دي صاد وداروين وفرويد أن الإنسان يحوي الذئب داخله وخارجه، وذاته المتحضرة هذه إن هي إلا قشرة واهية تخبئ ظلمة تمور داخل الإنسان ومن حوله. كما بيَّن يونج أنه لا توجد ذات فردية وإنما ذات جمعية تحوي نماذج أصلية. وقد بلور نيتشه أسس الاستنارة المظلمة حين بيَّن أن الذات هي إحدى الحيل التي يحاول بها الضعفاء أن يخنقوا براءة القوة وتلقائيتها. فالذات هي التي تفرض المُثل الوهمية للوجود الثابت على عالم الصيرورة، وهي في واقع الأمر مجرد قناع أو زخرفة أو توليفة أيديولوجية أو وضع لغوي يسمَّى الذات ليس له وجود حقيقي. ولا يختلف ماركس عن هذا كثيراً في بعض كتاباته «العلمية»، فهو أيضًا يرى أن الذات الإنسانية المستقلة وهم ما بعده وهم، فوراء الواجهة الفردية المستقلة يوجد الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في فكر فوكوه ودريدا وما بعد الحداثة، فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هي إلا حفرية من حفريات الماضي ووهم من الأوهام واختراع من اختراعات الهيومانية الغربية، والموضوع لا يمكن الوصول إليه وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة.

وقد ترجمت الاستنارة المظلمة، التي هي في جوهرها عملية تفكيك وهدم للإنسان ورده إلى ما هو دونه، إلى مجموعة من الصور المجازية الأساسية لعل أولها هو مقارنة إسبينوزا للإنسان بقطعة حجر قذفت بها يد قوية، وبينما تدور الحجرة المسكينة في الفضاء تظن أنها تتحرك بكامل إرادتها. ثم قام نيوتن بمقارنة العالم كله (بما في ذلك الإنسان) بآلة دقيقة: ساعة تدور دائمًا وعلى نفس الوتيرة دون تدخل إلهي أو إنساني. وقد اكتشف لوك أن الآلة التي توجد خارجنا توجد داخلنا أيضًا، فقارن العقل بالصفحة البيضاء التي يتراكم عليها كل ما يصلنا من معطيات حسية ثم تتحدد هذه المعطيات آليًا من تلقاء نفسها حسب قانون الترابط، فتتكون الأفكار البسيطة ثم تتلاحم الأفكار البسيطة لتصبح مركبة. وقد أدى كل هذا إلى ظهور الصورة التي يطرحها آدم سميث للإنسان الذي يعيش في عالم تنظمه اليد الخفية وسوق ينظم قوانين العرض والطلب الآلية.

شهد القرن التاسع عشر انتقالاً تدريجيًا من الرؤية الآلية إلى الرؤية العضوية، ولذا تحل الصور المجازية العضوية (أي المستمدة من عالم الحيوان والنباتات) محل الصور المجازية الآلية (المستمدة من عالم الآلات). وقد بيَّن داروين أن جنة روسو الطبيعية ليست مثل الآلة، وإنما هي غابة تصل إلى حالة التوازن من خلال اليد الخفية للصراع من أجل البقاء

والبقاء للأصلح . وإذا كان نيوتن قد جعل من العالم ساعة والإله صانع الساعات الماهر، ففي عالم داروين تختفي «مقدمة السماء» تمامًا. فأصول الإنسان - حسب تصوره - تعود للقردة العليا والزواحف . ثم جاء فرويد وأثبت علميّا وموضوعيًا (حسب تصور البعض) أن الغابة تقع، في واقع الأمر، داخل الإنسان على شكل لا وعي مظلم ولبيدو متفجرة. وقد أجرى بافلوف تجاربه على الكلاب، ثم طبق نتائج تجاربه على الإنسان، فقد كان يفترض أنه لا توجد فروق جوهرية بين الواحد والآخر، فكلاهما تحكمه ظروفه الموضوعية . **وهكذا يتم تفكيك الإنسان تمامًا، وهكذا يتحقق الوعد ما بعد الحداثي أن الإنسان لن يعبد شيئًا ولا حتى نفسه، وأنه سينزع القداسة عن كل شيء، حتى نفسه.** ويحتفي فوكوه بكل هذا من خلال صورة لا هي بالعضوية ولا بالآلية إذ يقارن الإنسانية ببعض الأشكال التي خطت على الرمال، ثم تمحوها الأمواج !

وأنا أذهب إلى أن العقل العربي الإسلامي يمارس خوفًا من العقلانية المادية (باستنارتها المظلمة) أساس الحداثة الغربية، التي عرفتها من قبل بأنها ليست تبني العلم والتكنولوجيا وحسب، وإنما تبني العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة والغاية الإنسانية، بحيث يمكن تنميط الواقع (الطبيعة والإنسان) وترشيده عن طريق فرض القوانين العلمية عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه بحُسبانه مادة استعمالية . وفشل الحداثة عندنا هو نتيجة هذا الخوف، فالإنسان العربي، مسلمًا كان أم مسيحيًا، يحتفظ بمنظومته القيمية التي تجعله إنسانًا متعدد الأبعاد، له ذات حقيقية، وظاهر وباطن يدرك الواقع من خلال مقولات إدراكية وتحليلية وتصنيفية تتعامل مع صفات المادة مثل الطول والعرض والسرعة والكثافة والعمق، ولكنها لا تستبعد ما عدا ذلك من صفات، ومن هنا فهو لا يسقط في الأحادية المادية التي ترد العالم بأسره إلى مستوى واحد، أي المستوى المادي (على عكس العبادات الآسيوية الحلولية التي تذيب الفرد في المجموع والجزء في الكل، وهي عبادات ليس لها منظومات أخلاقية واضحة، وتميل الأخلاق فيها إلى أن تصبح بروتوكولات . ولذا فهي تربة صالحة لأن تولِّد الإنسان ذا البعد الواحد، الملائم تمامًا للحداثة الغربية بعقلانيتها وواحديتها المادية) .

وقد كتبت مقالاً أدبيًا اجتماعيًا عن هذه القضية عنوانه «الفتيان الغرباء الروح». وقد تناول المقال في بدايته بنية العمل الأدبي (أي النموذج الكامن فيه)، ثم تناول عدة قصص

قصيرة من بينها قصة الطيب الصالح «دومة ود حامد». وينتمي راوي القصة إلى المجتمع التقليدي، أما الغريب العصري («الفتى غريب الروح») فهو لا يفعل شيئًا سوى أن يستمع بأدب جم لحديث الراوي. يبدأ الراوي برسم صورة قاتمة لمجتمع القرية التقليدي الذي تغطيه أسراب النمتة شتاءً، ويهجم عليه ذباب البقر صيفًا، أما إذا كان الوقت لا صيفًا ولا شتاءً، فلا تجد شيئًا. نحن ننام حين يسكن الطير، ويمتنع الذباب عن مشاكسة البقر، وتستقر أوراق الشجر على حال واحد، وتضم الدجاج أجنحتها على صغارها، وترقد الماعز على جنوبها تجتر ما جمعته في يومها من علف. نحن وحيواناتنا سواء بسواء نصحو حين تصحو وننام حين تنام، وأنفاسنا جميعًا تتصاعد بتدبير واحد. أما في المدينة فالأمر جد مختلف إذ يمكن للمرء أن يسمع الإذاعة ويذهب إلى السينما وأن يتمتع بنور الكهرباء. وفي تنغيم لفظي ينم عن الانتماء الكامل للعالم التقليدي يقول الراوي للشاب اليافع إنه ولا شك سيرحل عن هذه القرية التي يعيش فيها الناس «على الستر»، قوم أصبحت جلودهم ثخينة من فرط المشقة، ولكنهم اعتادوا هذه الحياة، بل هم في الواقع يحبونها.

نعم سيرحل الشاب، ولكن الراوي يود أن يريه شيئًا واحدًا جوهريًا: «شيء واحد نُصرُّ أن يراه زوارنا». إنها بمنزلة المتحف، وإذا كان المتحف هو المكان الذي يحفظ فيه «تاريخ القطر والأمجاد السالفة» فإن هذا الشيء ولا شك له دلالة مماثلة، إنها دومة ود حامد، شجرة تقف شامخة برأسها إلى السماء وكأنها صنم قديم، أو مهر جامح، ضربت بعروقها في الأرض، ترسل بظلها على النهر تارة وعلى الأرض المزروعة تارة أخرى وكأنها «عقاب خرافي باسط جناحيه على البلد بكل ما فيها». والدومة لم يزرعها أحد، بل نمت وحدها، ولذا كل جيل يجيء يجد الدومة كأنما ولدت مع مولده ونمت معه. ولِمَ لا والدومة تقف في عقل أهل القرية، تظهر لهم في أحلامهم ويقومون بزيارتها كل يوم أربعاء ليذبحوا نذورهم وهي تستجيب لدعائهم وتنجز لهم المعجزات؛ كأن تشفي المرضى الذين استعصى عليهم الداء أو الذين لا يمكنهم أن يصلوا إلى الطبيب في المدينة.

الدومة إذن رمز لجماعة تقليدية، متماسكة الأطراف، مؤمنة بالأسطورة، ولكنها مع هذا لها تاريخ، يقصه الراوي على هذا الشاب اليافع. فالعصر الحديث لا يترك القرية وشأنها، إذ تقرر الحكومة «الاستعمارية» إقامة «مكنة الماء» في موضع الدومة، ولكن أهل القرية «هبوا عن آخرهم هبة رجل واحد... وأعانهم الذباب أيضًا: «ذباب البقر» فطردوا

مندوب الحكومة «ولم تأت مكنة ماء ولم يأت مشروع . . . ولكن بقيت لنا دومتنا» . ثم جاء «الحكم الوطني» وقرر أن ينشئ محطة تقف عندها الباخرة لتوفر على السكان مشقة السفر نصف يوم كامل للوصول إلى المحطة في البلدة المجاورة، ولكن حينما يحضر مندوب الحكومة بالنبإ السعيد لا يقابل بالترحاب وإنما بوجوه مترقبة لأن الباخرة تمر عليهم يوم الأربعاء وأخبرهم الموظف أن الموعد الذي سيحدد لوقوف الباخرة في محطتهم سيكون في الرابعة بعد الظهر، الوقت الذي تزور فيه القرية ضريح ود حامد عند الدومة «ونأخذ نساءنا وأطفالنا، ونذبح نذورنا ؛ نفعل ذلك كل أسبوع»، وحين طلب منهم الموظف تغيير يوم الزيارة وقعت الواقعة ! ولا تقف الباخرة عند القرية ولا يزال أهلها يذبحون نذورهم كل يوم أربعاء «كما فعل آباؤنا وآباء آبائنا من قبلنا» . وليكن الأمس مثل الغد، وبدلاً من التطور ندور في حلقات .

ويبدو أن الحكومة الوطنية «الديمقراطية» حلت محلها حكومة وطنية مستبدة وقوية قررت إنشاء المحطة وإزالة الدومة بالقوة، فقاوم أهل القرية فزُج بعشرين رجلاً منهم في السجن، ثم أفرج عنهم فجأة ووجدوا أنفسهم أبطالاً شعبيين، إذ إن الحكومة الوطنية العسكرية قد حل محلها حكومة وطنية جديدة ديمقراطية، تحترم حقوق الإنسان، ووجد أبطال القرية أنفسهم وسط الخطب الرنانة النارية المعتادة . وحضر الرؤساء والنواب وأقاموا نصبًا تذكاريًا تحت الشجرة واستنكروا طغيان الحكومة التي تتدخل في معتقدات الناس، في أقدس الأشياء المقدسة عندهم . ومن الخطب تعلم أن دومة ود حامد كانت السبب في سقوط الحكومة المستبدة وبذا أصبحت «دومة ود حامد رمزًا ليقظة الشعب» . والوصف هنا مفعم بالسخرية، فهذا العالم الجديد الذي ينقض على القرية ودومتها وأهلها لا يكترث بها كثيراً، ولا يحترم علاقاتها الإنسانية الوثيقة . ولذا بعد الخطب والنصب «عادت حياتنا إلى سيرتها الأولى، لا مكنة ماء، ولا مشروع زراعة، ولا محطة باخرة . وبقيت لنا دومتنا تلقي ظلها على الشاطئ القبلي عصراً، ويمتد ظلها وقت الضحى فوق الحقول والبيوت حتى يصل إلى المقبرة، والنهر يجري تحتها كأنه أفعى مقدسة من أفاعي الأساطير» . وهذه هي نفس الكلمات التي استخدمها الراوي في وصف الدومة في بداية القصة . لم يزد على الدومة سوى «نصب رخامي وسور حديدي وقبة ذات أهلّة مذهبة» نتيجةً لمحاولات الحكومة الوطنية الجديدة أن تكسب تأييداً شعبيًا، فبين الحكومة الاستعمارية والوطنية الديمقراطية والوطنية المستبدة، والوطنية الديمقراطية الجديدة، لم

تكن القرية وأهلها ودومتها سوى شيء أو موضوع، وليس كيانًا إنسانيًا حيًا له قوانينه الخاصة يجب التعامل معه باحترام.

وفي نهاية القصة يتفوه الغريب العصري ببضع كلمات سائلاً عن الطلمبة والمشروع والمحطة، ومتى سيمكن إنشاؤها «حين ينام الناس فلا يرون الدومة في أحلامهم، ومتى يكون ذلك». هنا يخبرنا الراوي تفاصيل من حياته، تدل على أن الصراع بين الجديد والقديم ليس خارجيًا، وإنما يدور داخل القرية ذاتها، إذ نعرف من الراوي أن ابنه قد هرب إلى المدينة ودخل المدرسة رغم أنفه، ومع هذا «إنني أدعو أن يبقى حيث هو فلا يعود». ثم يعبِّر عن رغبته في أن يتكاثر أمثاله في القرية «الفتيان الغرباء الروح فلعلنا حينئذ نقيم مكنة الماء والمشروع الزراعي.. لعل الباخرة حينئذ تقف عندنا.. تحت دومة ود حامدٍ».

ولكن ماذا عن الدومة، هذا الصنم، إلهة المكان، هل تجتث من مكانها؟ فيجيب الراوي «لن تكون ثمة ضرورة لقطع الدومة. ليس ثمة داعٍ لإزالة الضريح. الأمر الذي فات على هؤلاء الناس جميعًا أن المكان يتسع لكل هذه الأشياء، يتسع للدومة والضريح ومكنة الماء ومحطة الباخرة».

إن الراوي التقليدي يتحدث مع الغريب العصري، ويطرح على مستوى النظرية والرؤية، إمكانية التصالح بين الماضي والمستقبل حتى لا ننتهي إلى ماضٍ دون مستقبل (كما حدث للقرية) أو مستقبل دون ماضٍ، كما يحدث في بلدان الغرب.

وتنتهي قصة الطيب صالح بالراوي ينظر إلى الغريب الجديد نظرة «لا أدري كيف أصفها ولكنها أثارت في نفسي شعورًا بالحزن، الحزن على أمر مبهم لم أستطع تحديده».. ولكننا يمكننا التخمين، نعم. سيتزاوج القديم والحديث، وسينشأ العالم المركب وستظلل الدومة كلاً من القرية والمكنة، ولكن الراوي يعلم جيدًا أن عالمه هو - بكل عظمته وضيق أفقه - سيمر ويذوي ولن يبقى منه سوى الذكرى: وهذا لا شك يثير الإحساس بالحزن.

واختتمت المقال بالإشارة إلى بعض أسباب إبهام موقفنا من التحديث:

لعل مخاوفنا من العصر الحديث تنبع من معرفتنا لا بسيناريو التحديث وحسب، وإنما بعواقبه أيضًا، فنحن نقرأ الصحافة الغربية وندرس المجتمع الغربي. وغير المتخصصين

يسمعون عن المخدرات والجريمة، والمتخصصون يقرءون عن أزمة المعنى في الغرب. ولذا حينما نتحرك إلى العصر الحديث فنحن لا نتحرك بتفاؤل شديد، إذ إن معرفتنا المأساوية بما حدث هناك وبالثمن الفادح الذي سيُدفع، يقلل من حماستنا بعض الشيء. ولا نملك إلا أن ينظر نظرة غريبة تدل على الحزن مثل نظرة الراوي التقليدي في **دومة ود حامد**.

ولعل ارتباط التحديث والتصنيع بالاستعمار الغربي يزيد من إبهام موقفنا ومن رفضنا للآلة رغم احتياجنا بل وحبنا لها. إن أول مكنة معاصرة واجهتنا هي المدفع الذي حمله الجندي الغربي ودك به جدران المجتمع التقليدي الشرقي، لا ليجلب النور والاستنارة وإنما لينهب الوطن.

كنت قد أعددت محاضرة عن محاولات علي مبارك باشا إعادة تخطيط القاهرة، وقد بيَّن المحاضر أنه كان من السهل تغيير أماكن المساجد والأضرحة، بل وهدم بعضها إن تطلب الأمر ذلك، ولم تعارض الجماهير في ذلك، إذ أحست أن هذا المصري لا يريد أن يصيب منظومتها القيمية بسوء. (وعلي مبارك لا يختلف في هذا عما قام به أخي في دمنهور، إذ كان هناك ضريح بجوار قهوة المسيري وكان يعترض الطريق، فقام بنقله عدة أمتار، ولم يعترض أحد على ذلك، لمعرفتهم أن ابن البلد لا يريدها بسوء). وقد أخبرنا المحاضر أنه بعد عام ١٨٨٢ (أي بعد وصول القوات الإنجليزية إلى مصر) لم يتمكن أحد من تحريك أي مسجد أو ضريح بسبب توجس الناس خيفة من الحكومة التي وقعت في يد المستعمر).

إن المطلوب هو «حداثة جديدة»، تتبنى العلم والتكنولوجيا ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث. وهي مسألة ولا شك صعبة، ولكنها ليست مستحيلة. وأعتقد أن الخطوة الأولى نحو إنجاز هذه الحداثة البديلة هو فصل الحداثة عن الاستهلاكية وعن مفهوم التقدم المادي، وربطها بمفهوم الطبيعة الإنسانية والإنسانية المشتركة بحيث يمكننا أن نحدد هدفًا للحداثة غير الإنتاج والاستهلاك وأن نعيد تحديد معدلات الاستهلاك في إطار تحقيق الإنسانية وفي إطار احتياجات البشر المادية والمعنوية وليس مجرد زيادة الاستهلاكية. ونفس الشيء بالنسبة لمفهوم التقدم، الذي يجب توسيع آفاقه بحيث يضم المادي والمعنوي والملموس والروحي.

وبهذه الطريقة قد يمكننا أن نحقق مشروع الحداثة البديل وأن نحقق التقدم دون أن نفقد اتزاننا ودون أن ندمر الكون.

الإمبريالية والعنصرية

كانت هناك عناصر عديدة أخرى جعلتني أتساءل بخصوص بعض المسلمات التي يستند إليها النموذج الحضاري الغربي الحديث، من أهمها إدراكي أنني أفصل الحضارة الغربية والحداثة الغربية عن بعض الظواهر السلبية المصاحبة لها مثل الإمبريالية والنازية والصهيونية التي كنت أصنفها على أنها ظواهر استثنائية، ومجرد انحراف عن الجوهر العقلاني للحضارة الغربية الحديثة. وبالتدريج بدأت أرى هذه الظواهر بحُسبانها جزءًا لصيقًا ببنية النموذج الحضاري الغربي الحديث. وبدأت أرى الحداثة الغربية (والعقلانية الغربية) في علاقتهما بالإمبريالية، التي كانت تعوق التحديث في بلادنا، وتتعاون مع النظم الفاسدة، وتقوم باستغلال خيرات آسيا وإفريقيا ونهب العالم، تساندها في ذلك القوة العسكرية والأيديولوجيات العنصرية مثل «عبء الرجل الأبيض»، وهي أيديولوجيات أبعد ما تكون عن العقلانية. (كشف أخيرًا أن الجنرال مونتجمري، «بطل» العلمين، وضع مخططًا لاستعباد إفريقيا وأهلها وتحويلها إلى مصدر للمواد الخام، أي إلى جزء من «مجالها الحيوي»، في المصطلح النازي).

كنت أقرأ تاريخنا مع الغرب الذي أخذ شكل مواجهة عسكرية منذ البداية: ثورة الحرية والإخاء والمساواة ترسل لنا بحملة نابليون التي تحمل المدافع - إحباط محاولة محمد علي التحديثية حين تكأكأت عليه كل أوربا بما في ذلك فرنسا حليفته - جيوش بريطانيا الديمقراطية تغزو مصر وتهزم أحمد عرابي (ممثل الشعب المصري) لتناصر الخديو توفيق (ممثل الاستبداد). وتستمر الحلقة دون توقف حتى يومنا هذا، كما حدث في تجربة جمال عبد الناصر الوحدوية والتنموية. وكما قال الراوي في رواية موسم الهجرة للشمال للطيب صالح:

«حين جيء لكتشنر بمحمود ود أحمد وهو يرسف في الأغلال بعد أن هزمه...، قال له: «لماذا جئت بلدي تخرب وتنهب؟» الدخيل هو الذي قال ذلك لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه ولم يقل شيئًا... إنني أسمع في هذه المحكمة صليل

سيوف الرومان في قرطاجة، وقعقعة سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشئوا المدارس ليعلمونا كيف نقول «نعم» بلغتهم». وهذا بالضبط ما أدركه هذا الشيخ الجزائري الذي أخبروه بأن القوات الفرنسية إنما جاءت لبلده لتنشر في ربوعها الأمن والسلام والاستنارة. فقال باقتضاب شديد: «لم أحضروا كل هذا البارود إذن؟».

وفي دراستي عن روچيه جارودي أقتبس كلماته حين يقول:

«إن شرط «نمو» الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات العالم الثالث ونقلها إلى أوربا وإلى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفًا». إن النمو والتخلف، عنصرا منظومة الرأسمالية. وتراكم رأس المال الأوليّ، ثم الإنتاج الموسَّع، تطورا خلال مراحل عدة: إبادة هنود أمريكا بدءًا من القرن السادس عشر - نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن - أراضي أمريكا التي قلّ سكانها نتيجة تلك الإبادة الجماعية - «الثورة الاقتصادية» (التي جعلها التكديس أمرًا ممكنًا) - «الحركة الاستعمارية» أي السيطرة السياسية والعسكرية على إفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الريع الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضًا بالقوة...».

«ثم ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة الشركات المتعددة الجنسيات وتوسعها، ومن هنا لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات تُنظم نهب العالم على الصعيد العالمي، سواء بالاستناد إلى قوة عظمى (الولايات المتحدة مثلاً) من أجل توجيه اقتصادها وسياستها واستخدام جهازها العسكري (كما جرى في جواتيمالا أو في فيتنام) تارة، أم باستخدام مؤسسات دولية في سنة ١٩٧٦».

ببساطة شديدة، أدركت أن «التقدم الغربي» هو ثمرة نهب العالم الثالث، وأن الحداثة الغربية لا يمكن فصلها عن عملية النهب هذه، وأن نهضة الغرب تمت على حساب العالم بأسره، وهذا أيضًا بالضبط ما أدركه بدر شاكر السياب في قصيدة له، موجهًا حديثه للندن: ماذا سأكتب يا مدينة/ فعلى ملامحك العجاف تجوب أخيلة الضغينة/ سأقول إنك توقدين/ مصباح عارك من دم الموتى وجوع الآخرين.

لكل هذا لم أعد أتحدث عن «التراكم الرأسمالي» وإنما عن «التراكم الإمبريالي»، وأنادي دائمًا بأن محاولة تفسير معظم الظواهر الغربية دون استرجاع الإمبريالية كمقولة تحليلية ستكون محاولة ناقصة إلى حدٍّ كبير.

بالإضافة إلى كل هذا لابد أن نشير إلى عمليات نهب آثار إفريقيا وآسيا، وكيف تغص متاحف البلاد الغربية وميادينها بها. حينما ذهبت إلى لندن سألني صديق ما إذا كنت أود مشاهدة الإمبراطورية البريطانية. فدُهشت من سؤاله وأجبت بالإيجاب بطبيعة الحال. فأخذني للمتحف البريطاني حيث شاهدت أجنحة كاملة لآثار نُهبت من بلاد العالم الثالث، بما في ذلك مصر بطبيعة الحال. وبطبيعة الحال استدعى كل هذا الدمار الذي ألحقته الإمبريالية بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للعالم الثالث. وقد أوجز جارودي إنجاز الحضارة الإمبريالية الغربية في صورة مجازية رائعة إذ وصفها بأنها «خلقت قبراً يكفي لدفن العالم».

وقد قرأت في أحد الكتب (**الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها للدكتور محمود متولي**) الحوار التالي الذي دار في أغسطس عام ١٩١٩ بين المستشار المالي البريطاني وطلعت حرب.

قال المستشار المالي: «كنت أظنك رجلاً عاقلاً ولكنك يبدو أنك أصبت بعدوى الجنون المنتشر في البلد هذه الأيام..

هل تتصور أن المصريين يستطيعون أن يديروا بنكًا؟!

إنكم لا تصلحون لأعمال المال.. إنها صناعة الأجانب.. والدليل على ذلك أنكم عندما توليتم شئونكم قبل أن نجيء إليكم جعلتم مصر تفلس».

ويستمر المستشار المالي البريطاني موجهًا كلامه لطلعت حرب قائلاً:

«كنت أستطيع أن أمنع قيام هذا البنك، ولكني وافقت على إنشائه لأعطيكم درسًا عمليًا في الفشل... وكل ما أنصحك به هو أن تشرك معك بعض الأجانب حتى تعطي للمصريين شعوراً بالثقة في هذا البنك». وقد رد عليه طلعت حرب بقوله: «لقد قررت أن يكون هذا البنك مصريًا مائة بالمائة». فقال المستشار المالي البريطاني: «إنك تتكلم بلغة مظاهرات الشوارع.. والذي يصلح في الشارع لا يصلح في أعمال المال والبنوك. وقد استدعيتك لأنصحك فأنت رجل طيب لا تشتغل بالسياسة».

إن ممثل التقدم والمدنية والحداثة ينادي بالواقعية، وشأنه شأن التطبيعيين هذه الأيام، وباسم هذه الواقعية يسقط على المصريين بعض الصفات الثابتة (الميتافيزيقية) التي لا تتحول («إنها صناعة الأجانب»). أما المصري (المفترض فيه أنه ممثل التخلف وآسيا وإفريقيا) فإنه يؤكد صفات (حركية) أخرى: مقدرتنا على الاستقلال الاقتصادي وحاجتنا له. وبطبيعة الحال، دائمًا أطرح السؤال التالي على المستعمرين والصهاينة الذين يتحدثون دائمًا عن تخلف الشرق ويؤكدون أن هذا التخلف هو أحد مبررات الاستعمار، إذ أسألهم: هل لو تقدم الشرق سيفرح الغرب والصهاينة بذلك، أم أن تقدم الشرق سيصيبهم بالهم والغم؟ ألا يعني تقدم الشرق انكماش رقعة السوق بالنسبة للغرب، وعمالة غير رخيصة، ومواد خام مرتفعة الثمن، ودولة صهيونية محاصرة، لا تؤدي أي خدمة للغرب؟

وقد لاحظت (شأني شأن أي عربي مقيم في الغرب) تأييد الغرب غير المتحفظ لإسرائيل والتعاطف الكامل مع ضحايا النازية الذي يصاحبه في الوقت ذاته إنكار كامل للجرم الصهيوني الغربي ضد الفلسطينيين وعدم الاكتراث بضحايا الغارات الإسرائيلية. كما لاحظت أن الغرب في موقفه من إسرائيل يتبنى خطابًا عقديًا مطلقًا، فهو يظهر تفهمًا عميقًا لرغبة اليهود في العودة «لأرض أجدادهم»، أرض الميعاد (بعد غياب دام بضعة آلاف من السنين)، ليؤسسوا دولة يهودية يحققون من خلالها هويتهم التاريخية. ولكن الغرب نفسه حينما ينظر إلى الفلسطينيين فإنه يأخذ موقفًا برجماتيًا عمليًا ولذا فهو لا يتفهم لمَ يصر الفلسطينيون على العودة؟ ويعرض عليهم بضعة ملايين من الدولارات للتخلي عَن أوطانهم. حيرني هذا الأمر في البداية، وحاولت أن أهمشه عن طريق تصنيفه بحُسبانه مجرد «استثناء» من القاعدة العامة أو «انحرافًا» عن المسار (الإنساني الديمقراطي) الرئيسي. لكن التأييد الغربي للدولة الصهيونية وتقبل الأساطير الصهيونية كان من الشمول والقوة والاتساع بحيث كان من المستحيل تفسيره على هذا الأساس. وبدأت أرى تأييد الغرب لإسرائيل جزءا من نمط أكبر، وهو الإيمان الكامل بشريعة القوة والغاب والإمبريالية والعنصرية، لا شريعة العقل والعدالة. فمسألة التراث اليهودي-المسيحي هذه، وتعاطف الغرب مع اليهود، ورغبته في تعويضهم عما نالهم من أذى في الغرب بإعطائهم فلسطين، هي في تصوري ديباجات وتبريرات لا تصلح لتفسير مثل هذه الظاهرة واتساعها وشمولها، خاصةً وأن الغرب لا يشغل باله بمسائل أخلاقية أخرى مثل

«الحق العربي» و«حق العودة بالنسبة للفلسطينيين» فهي بالنسبة له مسائل لا معنى لها، فالحق ليس فوق القوة، بل إن داروين ونيتشه فوق الجميع. إن العقل الغربي يعجب أيما إعجاب بالصهاينة بسبب بطشهم وقوتهم ومقدرتهم على حل كل الأمور لا عن طريق العقل والمناقشة، وإنما بطريقة عملية جراحية باترة مباشرة. كما أنه يرى أن الصهيونية جزء من التشكيل الحضاري الغربي ولذا فهو يعطيها حقوقًا مطلقة ينكرها على الآخرين. إن الصهيونية تعبِّر عن شيء أصيل وجوهري داخل التشكيل الحضاري الغربي الحديث الذي يتباهى بتسامحه وعمليته، ولكنه يؤيد في الوقت نفسه بلدًا يستند إلى مجموعة من الأساطير العرْقية البدائية الوثنية. فالغرب ـ في واقع الأمر وفي التحليل الأخير ـ يطلب منا أن نعترف بإسرائيل لا بسبب الإبادة النازية، ولا بسبب ما تعرض له اليهود من المظالم، وإنما بسبب موازين القوى التي لا تعرف الله أو الإنسان ولا تعترف بهما؛ فالمعيار الوحيد هو القوة لا العقل.

والعنصرية الغربية ليست موجهة ضد العرب وشعوب العالم الثالث وحدهم، وإنما تمتد لتشمل كثيرًا من الأقليات في الولايات المتحدة، وبخاصة الأمريكيون الأفارقة، أي الأمريكيين السود. كنا نعيش في نيويورك على مقربة من هارلم حيث يتقاطع شارع ١١٤ مع طريق برودواي (هذه المنطقة أصبحت في الوقت الحاضر منطقة «راقية» بيضاء، ولكنها آنذاك كانت جزءًا من جيتو هارلم الذي يقطنه السود). كنا نرى الفئران الضخمة تجري في الشوارع والمنازل، والصراصير تمرح في المطابخ وخارجها (في فندقنا الرخيص بجوار جامعة كولومبيا، كنا نضطر لوضع بقايا الطعام في المطبخ حتى تنصرف عنا الصراصير). وقد حدثني أصدقائي السود كيف أن الشرطة الأمريكية تسمح لتجار المخدرات ببيع سمومهم في حرية بالغة داخل أحياء السود حتى تضمن تخديرهم وتحقيق الأمن الاجتماعي! وأذكر جيدًا أول صيف قضيته في نيويورك (صيف عام ١٩٦٤) وكان حارًّا رطبًا بشكل لا يُطاق. بدأت الفئران تهيج والصراصير تزداد حركتها بشكل ملحوظ. ساعتها قيل للناس إنه سيتم جمع القمامة ورش بعض المبيدات، ففرحوا. ولكن في آخر لحظة ودون سابق إنذار، قرر الكونجرس توفير بضعة آلاف من الدولارات ولم يرسَل جامعو القمامة ولا المبيدات الحشرية. كان أي طفل يعيش في هارلم أو على مقربة منها يعرف أن الوضع على وشك الانفجار، ولكن النظام الحاكم الآمر، بكل مؤسساته ومعاهد بحوثه، فشل في التوصل إلى هذه الحقيقة البسيطة والبدهية الواضحة. وقد

حدث الانفجار في هارلم بالفعل، ونزل الفقراء السود إلى الشوارع يطلبون الحد الأدنى اللازم للحفاظ على إنسانيتهم، فيما عرف حينذاك «بالصيف الطويل الحار» (بالإنجليزية: لونج هوت سمر long hot summer). عرفت حينذاك، في ذلك «الصيف الطويل الحار»، أن نظام القمع الأمريكي أبله وغير عقلاني بالمرة. وبعد بضعة أيام، حينما شاهدنا في التليفزيون السيارات وهي تجمع القمامة استجابةً للضغط الشعبي، ثم عمال المبيدات وهم يرشونها، تعجبنا مما رأينا. هذا هو مجتمع مادي براجماتي ثري قادر على توفير الحد الأدنى المطلوب للحياة الإنسانية الكريمة بكل بساطة ويسر ولكنه لا يفعل (وبدلاً من ذلك ينفق الملايين على السلاح).

ولابد أن أذكر هذه القصة الطريفة التي أخبرني بها صديقي فيكتور تومسون Victor Thompson، وهي تبين حدة الفصل العنصري في الولايات المتحدة قبل قيام حركة الحقوق المدنية في بداية الستينيات. أخبرني فيكتور أنه في طفولته كان يعيش في حي لا يقطنه سوى البيض، وبالتالي كان لا يشاهد سواهم. وكان الإعلام الأمريكي يعبِّر عن أحلام وآراء وواقع أمريكا البيضاء وحسب، ولذا كان من النادر أن تجد شخصية سوداء تلعب دور البطل في الأفلام أو البرامج التليفزيونية. ولهذا حينما ركب فيكتور حافلة ذات يوم ووقعت عيناه على امرأة سوداء لأول مرة في حياته. توجه نحوها وبدأ يلعق يدها، ظنًا منه أنها مصنوعة من الشيكولاتة! وكانت السيدة السوداء لطيفة فضحكت مما فعل، وضحك كل من في الحافلة، تمامًا مثلما ضحكت أنا وهو.

أما العنصرية ضد العرب، فقد كانت طفيفة للغاية. عندما وصلت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣، لم يكن هناك استخفاف بالعرب، بل يمكن القول إنه كان هناك خوف منهم، ففي أوائل الستينيات كان هناك مشروع قومي عربي، وكان هناك رفض لفكرة الأحلاف العسكرية ورفض لإسرائيل ومقاطعة لها وهكذا. وكانت هناك حركة الحياد الإيجابي، وكان هناك عبد الناصر. ولكن مع هزيمة عام ١٩٦٧ بدأ الكره يحل محل الخوف، وبدأت العنصرية الشرسة ضد العرب تظهر، ففي حضارة داروين ونيتشه، لا يوجد مجال للمهزومين. ولذا حينما عدت للولايات المتحدة عام ١٩٧٥، كان الأمر جد مختلف. بدأت الصورة النمطية للعربي تُظهره زير نساء وثريًا ينفق أمواله فيما لا يفيد، لا يفهم في التكنولوجيا، خبيثًا لا يمكن الوثوق به، إلى آخر هذه الصفات العنصرية.

دعيت مرة لإلقاء محاضرة عن مصر في جامعة نيويورك، على أن يسبق المحاضرة فيلم عن مصر الحديثة. فذهبت إلى قاعة المحاضرات، ولاحظت وجود عدد كبير من الطلبة الأمريكيين السود وطلبة العالم الثالث. وحينما عُرض الفيلم وجدته ينقع عنصرية. فالقاهرة بالنسبة له كانت مدينة الموتى، وبعض المقاهي التي يجلس عليها بقايا البشر. وفي نهاية الفيلم أتى مخرج الفيلم بمن قال إنه أحد المحاربين القدماء في حرب سنة ١٩٧٣ فَقَدَ إحدى ساقيه في الحرب، ولم يجد ما يقيم به أوده، فاضطر إلى التحول إلى بهلوان يعمل في الطرقات، وينتهي الفيلم بصاحبنا وقد وقف على ساق واحدة، وقد أوقف عصا على أنفه، وموسيقى بدائية تعزف في الخلفية. كان الدم يغلي في عروقي حينما انتهى الفيلم. ولكنني تماسكت، وأعلنت أن المحاضرة ستكون تعليقًا على الفيلم، وأنها موجهة للطلبة الأمريكيين السود وطلبة العالم الثالث وحدهم. وبينت لهم آليات العنصرية الغربية، وكيف حاول مخرج الفيلم أن يأتي ببعض الوقائع المتناثرة ويرفعها إلى مستوى الواقعة الممثلة. فمصر مليئة بالأمثلة الأخرى وبقصص النضال والبطولة. وحكيت لهم عن مظاهرات الطلبة عام ١٩٧١ وعن عبور سنة ١٩٧٣ وعن جمال القاهرة برغم ما فيها من قبح، وعن إبداع الحضارة اليومي في مصر المحروسة. وأن مخرج الفيلم، بسبب عنصريته، لم ير في القاهرة سوى مدينة الموتى، وضابط فقد ساقه في الحرب فتحول إلى بهلوان تحت ظروف مبهمة (فحسب معلوماتي الشخصية لم تهمل الحكومة هؤلاء المحاربين القدامى، بل قدمت لهم العون كل العون). قوبلت المحاضرة بعاصفة من التصفيق، واعتذر لي الأستاذ الذي دعاني لهذه المناسبة، بل أرسل لي فيما بعد خطابًا يبين فيه أنه لم يكن قد رأى الفيلم من قبل!

ولم يصبني من العنصرية ضد الملونين، سوى رذاذ بسيط، لأننا كنا نقطن في مدينة جامعية، وهذه لا يوجد فيها أي تمييز تقريبًا. مرة واحدة ذهبت إلى السينما، ورفض الرجل أن يعطيني تذكرة، فأخبرته أنني سأحضر الشرطة، فتراجع على الفور ودخلت السينما وشاهدت الفيلم. ومع هذا لابد أن أذكر هذه الواقعة. حينما أرسلت أطفالي لزوجتي (على أن ألحق بهم بعد عدة شهور، فقد كنت مشغولاً **بموسوعة ١٩٧٥**) فألحقتهم بالمدرسة. وبطبيعة الحال كانت مقدرات ابنتي اللغوية أقل من مستوى زميلاتها. فصُنفت على أنها «دون المتوسط»، وهو أمر متوقع. ولكن بعد مرور عدة شهور، جاء التقرير الشهري واكتشفت زوجتي أن تقديراتها في جميع المواد «ممتاز» إلا مادة اللغة الإنجليزية

فتقديرها كان لا يزال «دون المتوسط»، مما يدل على وجود خلل ما (أو تحيز ما أو كسل ما). وزوجتي أستاذة تربية تفهم هذه الأمور، فذهبت إلى المدرسة وطلبت مقابلة المدرس المسئول عن ذلك لمناقشة هذا الأمر الشاذ معه. وحينما حضر وأخبرته بالخلل، اضطرب واعتذر، وقال إنه سيعقد لها امتحانًا خاصًا في اللغة. وحين عُقد الامتحان، وحضره معها طفل أسود، أثبت التلميذان أنهما متفوقان بشكل مدهش وأن تصنيفهما «دون المتوسط» كان تصنيفًا جائرًا (بل كان مستوى نور يضعها في مصاف طلبة السنة ما قبل النهائية في المرحلة الثانوية ومستوى الطالب الأسود لم يكن أدنى من ذلك بكثير). وما حدث هو أن المدرس اكتفى بقولبتهما في إطار دون مستواهما، ولولا تدخل زوجتي لظلا داخل القالب الضيق ولتدهورت معنوياتهما لكنه اعتذر، وأعاد تصنيفهما فانطلقا دراسيًا. المهم بعد مرور عامين كتبت لنا المدرسة لتقول إنه يمكن لنور أن تُعدُّ لدخول الجامعة في خلال عام، أي أنها كان بإمكانها أن تدخل الجامعة وهي بعد في سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة. فرفضنا وآثرنا أن تظل نور مع أقرانها وإلا تفقد طفولتها وبراءتها بإدخالها الجامعة فورًا.

ويجب أن أذكر في مقابل ذلك اهتمام مدرِّسة ياسر به، وكيف كانت السعادة تغمره في الصباح وهو في طريقه إلى المدرسة برغم عدم معرفته بالإنجليزية. وبالتدريج ومن خلال حب مُدرّسته له نطق ياسر اللغة الإنجليزية بعد عدة شهور إلى أن أصبح متفوقًا فيها. كما يجب أن أذكر ما حدث لنور في مدرستها الكاثوليكية. فقد حققت نجاحًا باهرًا خاصة في مادة اللغة الإنجليزية. وكانت حفلة التخرج في كنيسة المدرسة. وحينما جاء دور تسلمها الشهادة وجائزة التفوق وجدناها عبارة عن كتاب باللغة الإنجليزية، ولم يكن الكتاب سوى القرآن الكريم أعطاها إياه كبير الرهبان. وأنا أذكر هذه القصص لأبيِّن الفرق بين النموذج المهيمن من جهة، ومن جهة أخرى الأفراد الذين يعيشون جزءًا من حياتهم حسب إنسانيتهم المشتركة، لا حسب ما يسيطر عليهم من نماذج.

الديمقراطية والقيمة

تزايدت شكوكي في الولايات المتحدة بخصوص ما يسمى بالممارسات الديمقراطية. وأحب هنا أن أميز بين النموذج المثالي الذي يطرح والنموذج الفعال الذي يطبق بالفعل.

وقد عُرفت الديمقراطية بأنها نظام سياسي يوفر فرصة المشاركة لكل أعضاء المجتمع الذين لهم حق التصويت في اتخاذ القرارات، في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، التي تؤثر في حياتهم الفردية والجماعية على السواء. وهي نسق سياسي قائم على مبادئ ممارسة الحكم من خلال موافقة المحكومين وتقبلهم له، ذلك أن الحكومة تستمد شرعيتها ـ سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ من إرادة غالبية أعضاء المجتمع المحلي أو المجتمع بأكمله. ومن الشروط التي ينبغي توافرها في الديمقراطية النيابية الحقيقية، الانتخابات الحرة، وسرية التصويت. كذلك يقال إن الديمقراطية السياسية هي المساواة أمام القانون، وحرية الكلمة والتعبير، والنشر والاجتماع. وتقوم الديمقراطية في المجتمع الكبير على المنافسة الحرة، وتوازن جماعات المصلحة، باعتبار أن الجماعات المتعارضة تستطيع أن تصل إلى الاتفاق والتسوية في حالة وجود حد أدنى مقبول في الصراع بينها.

ولكن تجربتي في الولايات المتحدة نبهتني إلى أن النموذج الفعال وما يطبق بالفعل مختلف بشكل جوهري عن المثل الأعلى المطروح. فحين نظرت من حولي وجدت أن المواطن الأمريكي الذي ينتخب أعضاء الكونجرس ومجلس الشيوخ ورئيس الجمهورية التي تريد أن تحكم العالم، وجدت أن هذا المواطن الأمريكي الطيب الساذج لا يعرف شيئًا عن علاقة الاقتصاد بالسياسة، وعن آليات الاستغلال الاقتصادي، وهو جاهل تمامًا بما يجرى فى العالم، والحزبان الرئيسيان (الديمقراطى والجمهورى) لا يقدمان له برامج توعيه سياسيا، ويكتفيان بتقديم برامج متناثرة لا يربط أجزاءها رابط، حتى ترضي معظم الأذواق، إن لم يكن كلها. وهى برامج تختزل تطلعات المواطن الأمريكى إلى بعدها المادى (الاقتصادى والجسمانى) وتصبح المشكلة الأساسية والوحيدة هى إشباع تطلعاته الاقتصادية بشكل سريع ومباشر، ويتولى الإعلام الترفيه عنه وتفريغه من الداخل، من خلال تصعيد نزعاته الاستهلاكية والجسمانية، وحصره في عالم الحواس والسلع والمادة والأشياء.

وبينما كانت تجرى لي عملية زرع النخاع فى الولايات المتحدة، حدثت المواجهة الخطيرة بين دولتين نوويتين، هما الهند وباكستان، فسألت كبيرة الممرضات (وهى فى منزلة الطبيب وتتلقى تعليما جامعيًا طويلا مثله تماما) عن رأيها فى هذه المواجهة؛ ففوجئت بأنها لا تعرف شيئًا عنها، وبررت ذلك بقولها إن الهند وباكستان بعيدتان عن

الولايات المتحدة! (هل يمكن تصور أن أحد أهم أعضاء الكونجرس الأمريكى هو عامل مبيدات من إحدى قرى ولاية تكساس، وهو من الصهاينة المسيحيين وعنده رؤاه الخاصة بآخر الأيام وهرمجدون ولا يعرف الكثير عن الشرق الأوسط إلا ما قرأه في العهد القديم؟).

أخبرنى أحد الصحفيين الذين ذهبوا إلى العراق لتغطية ما يدور فيها أن الجنود الأمريكيين لا يعرفون أين هم، ويسألون أين القاهرة؟! وبعضهم كان يتعجب من عدم وجود محلات ماكدونالدز ولا بنات (فتيات) يمكنه اصطحابهن. وكثير من أعضاء الكونجرس يخلطون بين العراق وإيران Iran وIraq بسبب تقارب النطق بين الكلمتين بالإنجليزية، وبسبب جهلهم الشديد بالجغرافيا والتاريخ. وقد لاحظت أن معظم الأطباء فى المستشفى الذى أعالج فيه فى الولايات المتحدة يتسمون بمستوى ثقافى عالٍ ووعى رفيع، ولكننى فوجئت أن معظمهم إما مهاجرين من أوربا أو لهم علاقة ما ببلدٍ خارج الولايات المتحدة. (أخبرنى أحد الأصدقاء أن ٢٠٪ فقط من الشعب الأمريكى عندهم جوازات سفر، وأن معظم هؤلاء يستخدمونها فى زيارة بلدان مثل المكسيك أو جزر الكاريبى بهدف السياحة؛ والسياحة الحديثة أصبحت لا علاقة لها بالتاريخ أو الثقافة، إذ يذهب السائح إلى فندق خمس نجوم يحقق كل توقعاته الاستهلاكية الأمريكية، مع إضافة بضعة زخارف إثنية محلية لا تتحدى بأى شكل بنية الخريطة الإدراكية الأمريكية).

وقد ظهرت واحدة من أهم مشاكل الديمقراطية بشكل حاد مع حرب العراق، فقد خرجت الملايين فى بريطانيا وإسبانيا والولايات المتحدة ضد الحرب. وطالب مجلس الأمن بإعطاء المفتشين الدوليين مهلة للبحث عن أسلحة الدمار الشامل، ولكن حكومات هذه البلاد دفعت بقواتها إلى هناك استناداً إلى معلومات مختلقة، ظهر بعد ذلك كذبها. كما أن المعركة الانتخابية فى الدول الغربية (خاصة الولايات المتحدة) تتكلف مئات الملايين من الدولارات. ولذا نجد أن المرشح الثرى الذى يمكنه تدبير الاعتمادات اللازمة، يمكنه أن يقوم بحملة انتخابية مستمرة وفعالة، أما المرشح الذى لا يدبر مثل هذه الاعتمادات فمصيره التهميش الإعلامى. وفى عصر الميديا هذا يعنى أن أصحاب المصالح وكبار الرأسماليين وجماعات الضغط يمكنهم أن يؤثروا فى نتائج الانتخابات لا بسبب برامجهم

السياسية وإنما بسبب ثرواتهم، أو لأسباب أخرى لا علاقة لها بمصلحة الجماهير أو مصلحة الوطن.

ولكن لعل من أهم القضايا التي تواجهها الديمقراطية في التطبيق هي مشكلة المرجعية النهائية، أي مجموعة القيم التي تحكم الإجراءات الديمقراطية ذاتها. فقد وجدت أن ٥١٪ من الأصوات هو الذى يقرر القانون والحقيقة والقيمة، أى أن عدد الأصابع المرفوعة هو المرجعية النهائية، فهى ديمقراطية بلا مرجعية فلسفية أو أخلاقية أو معرفية يمكن تسميتها «الديمقراطية الإمبريقية»، أو «الديمقراطية المنفصلة عن القيمة value-free democracy» (تمامًا كما يتحدثون عن العلم المنفصل عن القيمة، وحرية التعبير المطلقة المنفصلة عن القيمة، فكل الأمور نسبية، أليس كذلك؟). وقد ضرب أحد المفكرين مثلاً على ديمقراطية عد الأصابع بإحدى مباريات كرة القدم: إذا أحرز الفريق الضيف أهدافاً أكثر من أعضاء فريق البلد المضيف، فهل من حق أغلبية المتفرجين أن يقرروا ما إذا كان الفريق الضيف هو الفائز أم لا؟ والإجابة بطبيعة الحال بالنفي. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأهداف في مباراة كرة القدم، فهل يصح تطبيق هذا المنطق على شيء هام للغاية مثل القيم الإنسانية العليا كمرجعية نهائية؟

وقد عمقت دراستى للإبادة النازية ليهود أوربا من شكوكى بخصوص الديمقراطية التى لا مرجعية لها؛ والتى تختزل فى عد الأصابع، فقد وصل هتلر إلى الحكم من خلال القنوات الشرعية الديمقراطية، وحاز على رضا وإعجاب وحماس الشعب الألمانى. وحينما بدأ الحكم النازى بتصفية الأقليات العرقية والدينية غير المرغوب فيها (مثل الغجر، والمعوقين، واليهود) باعتبارها عناصر بشرية تستهلك ولا تنتج، وافق أغلبية الشعب الألمانى على عمليات التطهير العرقى. كما وافقت الشعوب الغربية، وبحماس بالغ، على إرسال جيوشها إلى آسيا وإفريقيا فأبادت ما أبادت من بشر، وسخرت ما سخرت من شعوب، ونهبت ما نهبت من أراض. وقد عبرت هذه الشعوب عن رأيها بشكل ديمقراطى بالغ الديمقراطية، تمامًا كما توافق الأغلبية الساحقة من أعضاء التجمع الصهيونى على عمليات البطش والذبح، التى تقوم بها القوات الإسرائيلية، ويتمتعون بالمكاسب الاقتصادية التى تحققها عمليات البطش هذه. فالديمقراطية الإسرائيلية هى ديمقراطية بلا مرجعية ولا يمكن استئناف أحكامها بعد أن يتم عد الأصابع. وهى فى هذا تشبه عصابات المافيا، حيث يتم كل شيء من خلال إجراءات ديمقراطية دقيقة لا غبار عليها ولا شبهة

فيها، ولكن مرجعيتها النهائية هى الحق الذى تعطيه هذه العصابة لنفسها فى سلب الآخرين حقوقهم وتقويض إنسانيتهم.

وفى إطار الديمقراطية التى لا مرجعية لها يمكن أن نشير إلى هذه الواقعة الطريفة. فقد رشحت إحدى نجوم البورنو (الأفلام الإباحية) نفسها لعضوية البرلمان الإيطالى. وكان برنامجها الانتخابى يتلخص فى خلع ملابسها قطعة قطعة أمام السادة الناخبين. ويبدو أن هذا البرنامج الانتخابى له فعالية فائقة فى بلد دافئ مثل إيطاليا، إذ نجحت السيدة الفاضلة نجمة البورنو فى الانتخابات!

وقد ظهرت بعض مشاكل الديمقراطية الإمبريقية التى لا مرجعية لها، حينما واجهت المجتمعات الغربية مشكلة الاستنساخ التى يرى الكثيرون أنها تهدد ظاهرة الإنسان نفسه. وقد أصدر الرئيس كلينتون قراراً بحظر الاستنساخ؛ وهو قرار لا علاقة له بالعلم أو بعدد الأصوات أو عد الأصابع، وإنما يصدر عن مرجعية إنسانية عامة. وتواجه الآن الديمقراطية الغربية مشكلة الزواج المثلى (أو الاتحاد المدنى، كما يسمونها)، فمن يقف ضد هذا يستند إلى مرجعية دينية أو إنسانية متخفية، أما من يؤيده فهو يرضخ لمنطق الديمقراطية الإمبريقية وعد الأصابع.

لكل هذا أرى أنه يجب أن نعيد تعريف الديمقراطية، وبدلا من القول بأن الديمقراطية هى صوت واحد لكل مواطن «one man, one vote»، يجب أن نعرفها بأنها نظام سياسي يعطى صوتًا واحدًا لكل مواطن شريطة توفير المعلومات الكاملة له (وهذا مهم ومتيسر فى عصر المعلومات). كما يجب أن تدار المعركة الانتخابية بطريقة ديمقراطية حقيقية بحيث تتاح مساحة زمنية متساوية فى وسائل الإعلام لكل المرشحين. ويجب أن يوضع سقفًا عامًا لما يمكن للمرشح الواحد أن ينفقه، سواء فى شراء الإعلانات فى التليفزيون أو استئجار مستشارين لإدارة حملته الانتخابية.

وأعتقد أنه من الضروري أن نحاول تقليم أظافر الدولة وبيروقراطيتها التعليمية والإدارية، التي عادة ما تستقل عن مصالح الجماهير لتعبر عن مصلحتها هي. وذلك عن طريق زيادة فاعلية وقوة مؤسسات المجتمع المدني والنقابات وكل المؤسسات والتنظيمات غير الحكومية (التي تخشاها الدولة المركزية)، والتي تعبر عن مصالح ومطامع الجماعات المختلفة في الوطن الواحد.

كما يجب التأكيد على أن الديمقراطية ليست هي رأي الأغلبية وحسب، إذ يجب أن يكون هناك ضوابط لحفظ الحقوق المدنية والدينية والثقافية لأعضاء الجماعات الإثنية والدينية المختلفة. وقد يكون من الممكن أن يوضع هذا موضع التنفيذ من خلال إقامة مجلسين: مجلس على أساس التمثيل الشعبي، ومجلس على أساس تمثيل الجماعات الإثنية والدينية تكون مهمته مراقبة تنفيذ القوانين الخاصة بحقوق هذه الجماعات. كما يجب اتخاذ الخطوات اللازمة حتى لا تتحول المؤسسة العسكرية إلى جماعة ضغط خفية تتحكم في سياسات الدولة بل وفي كل شيء.

وقد ارتبطت الديمقراطية الإمبريقية في الغرب بالنظام الرأسمالي في كل وحشيته وداروينيته، وحددت الأولويات فيه انطلاقا من هذه العقلية الرأسمالية التي جعلت من الربح هو الهدف الأسمى والوحيد، مما أدى إلى إهمال كثير من الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية (ولعل النقد الاشتراكي لديمقراطية بلاد الرأسمال الحر يفيد كثيراً في فهم هذا الجانب)، ولذا لابد من وضع الضوابط الكفيلة بكبح جماح الرأسمالية المتوحشة والشركات الضخمة وتحديد هدف المجتمع بطريقة تكفل تحقيق الإمكانيات الإنسانية لكل أعضاء المجتمع وخدمة مصالحهم في حدود إمكانياته، وليس مجرد الربح ومزيد من الربح للشركات الرأسمالية وللأثرياء.

ولكن الأهم من هذا كله من الضروري أن نؤكد على أن مرجعية النظم الديمقراطية يجب أن تكون القيم الإنسانية العامة المتمثلة فى الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، وفى ميثاق هيئة الأمم المتحدة، والمواثيق الدولية المختلفة مثل اتفاقية جنيف وعدم التدخل في شئون الدول الأخرى إلا من خلال قرارات من الجمعية العامة لهيئة الأمم (وليس مجلس الأمن الذي تسيطر عليه الولايات المتحدة بحق الفيتو)، وأن هذه القيم غير خاضعة للتصويت أو لعد الأصابع.

وكل الانتقادات السابقة والمقترحات المطروحة لا تعنى رفض الديمقراطية، فهناك من المفاهيم الهامة التي تم تحقيق بعضها بالفعل، والتي لابد من الاستفادة منها ومحاولة تطبيقها مثل تعدد الأحزاب أو الفصل بين السلطات الثلاثة، ومساءلة السلطة التنفيذية على يد السلطة التشريعية.

الجنس والمجتمع الأمريكي

كانت إحدى الصور النمطية الشائعة في عقولنا والنموذج التفسيري الكامن فيه أن الجنس طاقة (مادية) إن فُرِّغت بطريقة «عادية» «طبيعية» «سوية» فإن الفرد يصبح عاديًا وطبيعيًا وسويًا، أما إن كُبتت فإنها تصبح قوة مدمرة. وهي معادلة بسيطة ومعقولة لأول وهلة على الأقل، ولذا كان من المفهوم أن ينشغل الشرقيون بالجنس، فهم مكبوتون قُمعت رغباتهم الجنسية في طفولتهم ومراهقتهم، ولذا طاقتهم الجنسية كلها مخزونة، وهو ما أدَّى إلى تشوههم النفسي الكامل، وتحولوا إلى مراهقين أزليين. هذا ما تعلمناه؛ كما تعلمنا أيضًا أن الأمور مختلفة تمامًا في الغرب، فهم يتصرفون بشكل طبيعي إذ إنهم يسربون الطاقة الجنسية بطريقة عقلانية بلا قمع ولا كبت.

ولكن حينما وصلت إلى الولايات المتحدة وجدت أن الأمر ليس بهذه البساطة، وأن المعادلة البسيطة التي آمنت بها لا تُفسِّر الأمور، إذ لاحظت إقبال الأمريكيين النهم وانشغالهم المتطرف (وأحيانًا المرضي) بالجنس، بينما مجال الإشباع الجنسي متاح أمامهم بشكل ديمقراطي مذهل. (وهو ما سميته فيما بعد «ديمقراطية اللذة»). (على سبيل المثال ـ كان الجنس متاحًا تمامًا في السبعينيات في جامعة رتجرز، ومع تزايد الحرية الجنسية كان عدد المجلات والأفلام الإباحية يأخذ هو الآخر في التزايد، كما كانت تقع حوادث اغتصاب كثيرة، الأمر الذي كان يحيرني كثيرًا في بادئ الأمر).

ولم أكن مصدقًا لما حولي، إلى أن حضر طالب لبناني (متزوج من إيطالية) من فرنسا. وحيث إننا نعرف، حسب قوالبنا الإدراكية، أن فرنسا هي بلد الانفلات الجنسي قررت أن أسأله عن هذا الاهتمام المحموم بالجنس في المجتمع الأمريكي لأتأكد مما إذا كانت ملاحظتي في محلها أم لا. وفوجئت بأنه قد صُدم هو الآخر بهذا الهوس الجنسي برغم أنه درس في فرنسا. وأضاف، أنه لم يشاهد شيئًا مثل هذا من قبل.

وكما قلت، أنا أتفاعل مع ما حولي محاولاً قدر استطاعتي تخطي القوالب الإدراكية الجاهزة، مما يحول كثيرًا من مشاهداتي إلى إشكاليات. وقد نجم عن إدراكي للانشغال المتطرف للأمريكيين بالجنس أن اهتزت المعادلة البسيطة التي كنت أؤمن بها، وتحول الجنس من كونه مجرد فعل جسدي لإشباع الرغبة الجنسية إلى موضوع للدراسة والتأمل يجب أن

يُفصل عن قضية الإشباع وعن الشهوة الإنسانية العادية، أي أن الجنس أصبح موضوعًا فلسفيًا، تمامًا مثل الخمر عند امرئ القيس وعمر الخيام، فهي ليست مجرد سائل أصفر (أو أحمر) يُذهب الوعي ويستيقظ المرء في اليوم التالي عنده صداع خفيف ليستأنف حياته، وإنما هو جزء من فلسفة كونية شاملة ورؤية للعالم، وتعبير عن إحساس عميق بالغربة والوحدة والخوف من العدم. (كتبت ابنتي نور دراسة قصيرة تسمَّى «الكلمات والعدم» عن مقدمة معلقة ابن كلثوم: «ألا هبي بصحنك فاصبحينا/ ولا تنسي خمور الأندرينا». ويستمر الشاعر في تعداد أنواع الخمور المختلفة. وتذهب ابنتي في بحثها إلى أن الإنسان العربي في الجاهلية كان محاطًا بالصحراء والموت. وحيث إنه لم يكن يؤمن بحياة أخرى، تصاعد عنده الإحساس بالعدم. وحيث إن هذا الإحساس لا يمكن أن يتعايش معه الإنسان، ولا يمكن له أن يواجهه بشكل مستمر فإن الإنسان الجاهلي يطرح على نفسه أسئلة تخبئ السؤال الكلي والنهائي عن مصيره في الكون، فذكْر أنواع الخمر في مقدمة المعلقة [الكلمات] إنما هو هرب من السؤال النهائي عن العدم).

وسألت: كيف يمكن أن ننظر إلى هذا الهوس الجنسي بحُسبانه تعبيرًا طبيعيًا عن رغبة جنسية طبيعية؟ يقال على سبيل المثال إنه في أثناء محاكمة أحد الرياضيين بتهمة محاولة اغتصاب فتاة قاصر ظهر أنه كان ينام مع ما يقرب من ثلاث نساء في اليوم (امرأتين ونصف على وجه التحديد) عبر عدة سنوات من حياته. هل نحن هنا أمام إنسان عادي يُشبع رغباته الجنسية، أم نحن أمام إنسان مدمن لا للخمر وإنما للجنس (بالإنجليزية: سيكساهوليك sexaholic على وزن ألكهوليك alcoholic) فيمارسه بشراهة ولكن دون متعة حقيقية؟ ومن المعروف أن بعض مدمني الجنس يودون التوقف ولكنهم لا يملكون من أمرهم شيئًا فهم مدمنون تمامًا للجنس، شأنهم في هذا شأن مدمن الخمر الذي يمقت ما يتعاطاه.

كانت الأسئلة في واقع الأمر مقدمة للبحث عن نموذج إدراكي تحليلي جديد لدراسة قضية الجنس، نظرًا لعجز النموذج السائد عن التفسير. ومرة أخرى عاد التساؤل بخصوص التفسيرات المادية السهلة للظواهر، وعاد مرة أخرى النموذج الكامن في أعماقي الخاص باختلاف الإنسان عن الطبيعة المادية. وبدأت أسأل لعل الارتواء الجنسي عند الإنسان (وهو مختلف عن الحيوان) مرتبط بعناصر مادية وغير مادية، ولعل هذه العناصر غير المادية ليست مجرد قشرة وإنما من صميم الإشباع الجنسي عند الإنسان، ولعل

الجوع الذي أشاهده في الولايات المتحدة والذي ليس له أي تفسير مادي مباشر (هل يمكن تفسير سلوك الرئيس كلينتون بشكل مادي ؟) لعله يعود إلى «رؤيتهم» المادية للجنس، كما لو كان الجنس شيئًا طبيعيًا ماديًا؛ مسألة غدد وعضلات وحسب، مسألة محايدة تمامًا لا تختلف عن أي عملية بيولوجية أخرى (مثل تناول الطعام)؟ وكثيرًا ما سمعتهم يقولون إن الجنس مثل الطعام تمامًا (مع أن أي إنسان سويّ يعرف الفرق بين النشاطين، ويعرف الأبعاد الخاصة للجنس والأبعاد العامة للأكل). ولعل محاولة تطبيع الجنس تفسر رغبتهم العارمة في ممارسة الجنس في العلن، بلا أي إحساس بالحرج أو الخصوصية أو الفردية، خاصةً بعد انكماش رقعة الحياة الخاصة. (هل يفسر هذا الرغبة العارمة في المجتمعات الحديثة أن يصبح الجنس جزءًا من الحياة العامة؟ وهل يفسر أيضًا إصرار الشذاذ جنسيًا على علنية ممارساتهم وضرورة تطبيعها وتقنينها؟ هل هذا يعني أن ما لا يُمارس في رقعة الحياة العامة، فلا وجود له؟ هل يُفسِّر هذا المرض الغريب الذي يسَّمى «الخوف من الحميمية» [بالإنجليزية: فير أوف إنتيماسي fear of intimacy] إذ يبدو أنه حينما يمارس البعض الجنس أو ما يشبه الجنس في إطار غير رومانسي وعلني [كأن يضاجع رفيقته على عجل في فندق بجوار محل عمله في أثناء الساعة المخصصة للغداء أو في المقعد الخلفي للسيارة أو في حديقة] تصبح هذه الظروف شرطًا لأدائه الجنسي؟ ولذا يفاجأ هذا الشخص أنه غير قادر على الأداء داخل المنزل مع زوجته تحت ظروف رومانسية مريحة لأنه لا يستجيب جنسيًا إلا تحت ظروف تدعو للسرعة والتوتر وفي رقعة الحياة العامة). ومحاولة تطبيع الجنس تظهر في أن المجتمع الأمريكي يُظهر عدم الاكتراث بعلاقة الجنس بالمجتمع، أو كما يقولون: لا يهم سلوك الإنسان في السرير، المهم هو سلوكه أمام شباك التذاكر!

في إحدى محاضراتي حاولت أن أبيِّن بطريقة شبه كوميدية شبه جادة أن اهتمام الإنسان الغربي بالجهاز الهضمي يفوق اهتمامه بالجهاز التناسلي. فالإنسان الغربي دائم التساؤل عن الطعام الصحي وعن عدد السعرات الحرارية، وحتى عهد قريب كان الأكل بالشوكة والسكين هو إحدى علامات التحضر. وتزايد عدد المطاعم في نيويورك يشير إلى هذا الاهتمام المفرط بالجهاز الهضمي. أما السلوك الجنسي فهو مسألة متروكة تمامًا للفرد، أو موضوعًا للتفكه. وكي أضرب مثلاً مثيرًا، أخبرت الحاضرين أنه لو ضُبط شخص يتبول في مكان عام في الغرب لقامت الدنيا ولم تقعد، أما إن عبَّر عن رغبته الجنسية (تجاه شخص من جنسه أو الجنس الآخر) بشكل واضح فاضح، فهذا أمر غير مهم.

وعدم الاكتراث هذا هو نتيجة لتبسيط الإنسان واختزال دوافعه . ولهذا لم يدرك كثير من الأمريكيين أن الجنس مسألة إنسانية مركبة خاصة وفردية وأنها مرتبطة برؤية الإنسان للكون وهويته الفردية . وعدم إدراكهم لهذه الحقيقة البسيطة العميقة، هو أحد أسباب عدم الارتواء الجنسي، فهم يمارسون الجنس في إطار مادي، يترك كيانهم الإنساني بلا إشباع . أو لعلهم أدركوا تركيبية الجنس على المستوى الفردي، ولكن مؤسسات الإعلام التي تبحث عن الربح تشيع صورة الجنس السهل المباشر، الذي لا يسبقه مقدمات، ولا توجد بعده أي توابع : أطفال وعلاقات اجتماعية وتغير في الرؤية (الصورة «المثالية» الشائعة هي صورة چيمس بوند مضاجعًا إحدى الجميلات ثم يسألها ما اسمها ؟ وفي منظر آخر يحضر چيمس بوند ليقبض على إحدى الجميلات، فيكتشف أنه وصل قبل موعده فيقرر أن يضاجعها لتزجية وقت الفراغ . وفي أثناء ذلك ينظر إلى ساعته ويكتشف أن الوقت قد حان فيأخذ الكلبشات من جيبه ويضعها على يديها ويرحل بها)، وهذا تطبيق عملي لمقولة بلوتارخ الطريفة السطحية : «حينما تطفأ الشموع فكل النساء جميلات» . إن الأفلام (ووسائل الإعلام) الأمريكية تصور الإنسان كما لو كان إنسانًا جسمانيًا، يعيش في جسده (المادي) وحسب، تمامًا مثلما يصوره دعاة السوق الحرة إنسانًا اقتصاديًا تحركه الدوافع الاقتصادية (المادية) وحسب، وهو ما وجدته يتناقض مع الواقع الإنساني المتعين، بما في ذلك واقع الأمريكيين أنفسهم، والتناقض بين الصورة الاجتماعية الشائعة (الجنس كنشاط مادي بسيط)، والتجربة الفردية الحية يولد توترات في الإنسان .

وقد بدأت أشعر بأن ثمة علاقة بين بحث الإنسان عن المطلق ورغبته في التجاوز والنزعة الطوباوية من جهة، وتصاعد رغبته الجنسية من جهة أخرى . فكلما ضَمُرت النزعة الطوباوية وتوارت المقدرة على التجاوز، زاد السعار الجنسي كمحاولة لتعويض الإنسان عن اختفاء عالم الأحلام، بحْسبان أن عالم الجنس هو البديل المادي والمباشر للمدينة الفاضلة (تحقُّق مؤقت ومادي للفردوس) . وكلما ازداد العالم نسبية وتوارى المطلق، زاد السعار الجنسي أيضًا، فالجنس يزود الإنسان بمركز ومطلق مؤقتين في عالم لا مركز له ولا مطلقات فيه، فهو مركز مؤقت ومطلق نسبي يملآن الفراغ الذي يخلقه غياب المركز الدائم والمطلق الحقيقي . إنه ميتافيزيقا من لا ميتافيزيقا له، أو ميتافيزيقا من لا يود أن يحمل أي أعباء إنسانية أو أخلاقية .

وقد وجدت أيضًا أن عدم إحساس الأمريكي بالطمأنينة وافتقاده المعنى يجعله دائمًا

يحاول أن يصل إلى بعض اليقين أو إلى اليقين الكامل المؤقت، ويحاول أن يأتنس بالغير كي يتجاوز اغترابه. ولكنه في الوقت نفسه يخاف من الارتباط الدائم بالآخر، ففي هذا نوع من الثبات وهذا هو أخشى ما يخشاه. وقد وجد ضالته في الجنس العابر، فمن خلاله يمكنه أن يصل إلى اليقين والائتناس المؤقتين، فالعلاقة الجنسية علاقة أكيدة يمكنه أن يدركها بحواسه الخمس، فتحل محل المعنى المجرد، ومن هنا تُدخل شيئًا من الطمأنينة على قلبه، ولكنها لا تضطره في الوقت نفسه للارتباط بالآخر.

والجنس في الولايات المتحدة مرتبط بالسعار الاستهلاكي. فالأمريكي الذي يعيش في حضارة الفوارغ (بالإنجليزية: ديسبوزابل disposable) وحضارة التغليف (بالإنجليزية: باكيجينج packaging) لا يعرف فكرة التدوير، ولا يعرف «الاقتصاد الإنساني» (عبارة الكاتب الأمريكي هنري ديڤيد ثورو الذي رأى كيف تهدد الاستهلاكية كيان الإنسان الأمريكي. وهو يعني بالاقتصاد الإنساني، كيفية الحفاظ على العلاقات الإنسانية بدلاً من تبديدها وكيفية استثمار الطاقة الإنسانية بطريقة رشيدة من منظور إنساني). ولذا نجد أن الأمريكي غير راض عما في يده، برم به، دائم البحث عن الجديد وعن آخر التقاليع، يغيِّر مسكنه وجيرانه وأصدقاءه مرة كل خمسة أعوام، ويستمع كل شهر (وربما كل أسبوع) إلى أغنية جديدة، ويرتدي كل عام رداءً جديداً، ويحاول أن يغيِّر سيارته كلما سنحت له الفرصة. وهو يغيِّر زوجته مثلما يغيِّر كل شيء آخر (وهي أيضًا تفعل الشيء نفسه) حتى يبدأ من جديد. ولعل انتماء الأمريكي إلى مجتمع استيطاني يعمق من هذا الاتجاه، فالمجتمعات الاستيطانية مجتمعات لا ذاكرة لها، تنكر التاريخ. وكما بدأ المجتمع من نقطة الصفر اللاتاريخية، يحاول الفرد أن يفعل الشيء نفسه.

كل هذا يفصل الجنس عن مضمونه الاجتماعي والإنساني المركب ليصبح ترجمة عملية لمبدإ السعادة الكمي، إذ تُعرَّف السعادة/ اللذة بأنها إرضاء أكبر قدر ممكن من الرغبات لأكبر عدد ممكن من الناس. إن الإنسان هنا ينعزل عن تراثه وماضيه، بل وعن وجوده الإنساني المتعين المركب، يعيش في الجسد يبحث عن المتعة المباشرة التي لا علاقة لها بالخير أو بالشر. ولكن بالنسبة لمثل هذا الإنسان المتمركز حول لذته تصبح الأسرة أمرًا غير مهم. ولذا نجد أن هذا الموقف من الجنس قد أثر على بناء الأسرة. فقد ألقى على كاهل الجميع عبئًا ثقيلاً، فأينما تفتح التليفزيون الأمريكي تجد امرأة نصف عارية تبيع لك شيئًا ما. وهذا يصعِّد من توقعات الرجل الأمريكي بالنسبة للجنس، فيطلب إلى زوجته أن تكون إحدى

ملكات الإغراء (ويحاول هو جاهداً أن يصبح أحد ملوك الإغراء) وهو الأمر الذي يسبب عدم الاطمئنان والإحباط له ولزوجته لاستحالة تحقيق مثل هذه الرغبات. وتساهم شركات التجميل في تصعيد هذا الجانب، فتزيد من توقعات الذكور الجنسية مما يضطر الإناث لاستهلاك المزيد من مستحضرات التجميل.

هذا إلى جانب أن الباحث عن اللذة هو إنسان فرد مكتف بذاته (موضع الحلول)، لا يطيق أي حدود أو قيود، أو مسئولية، ولذا فهو غير قادر علىٰ إرجاء تحقيق رغباته (يقال لها بالإنجليزية: ديلايد جراتفكيشن delayed gratification)، فهو يود أن يحققها في التو (الآن وهنا)، خاصةً وأن هذا الفرد يعيش في مجتمع نفعي مادي، لا يعرف المثاليات التي تساعده على تجاوز ذاته الضيقة. وفي تصوري أنه لا يمكن إرجاء إشباع الرغبات إلا من خلال الإيمان بمثل أعلى يتجاوز حدود الفرد وحيزه.

ومثل هذا الفرد المكتفي بذاته لا يمكنه أن يقبل مؤسسة الأسرة، فهي مؤسسة تُلقي على كاهله (كأب وكأم) مسئوليات اجتماعية شتى، وتفرض عليه حدوداً وقيوداً، عليه أن يقبلها، وهو من الصعب عليه أن يفعل، فهو يعيش لنفسه ولمتعته وفائدته ولذته، ولذا تضمُر مؤسسة الأسرة تماماً. ولعله لهذا يزداد العزوف عن النسل والزواج، مع ازدياد الإحساس بأن الأسرة عبء لا يُطاق وأن مسئولية تنشئة الأطفال تفوق طاقة البشر.

بل يبدو أنه مع ازدياد معدلات الطلاق وظهور «الأشكال البديلة» للأسرة، أصبح بعض الأطفال برمين بحدود الأسرة التقليدية. ولكن، مثل هؤلاء، لا يزالون ـ والحمد لله ـ قلة قليلة، بل قلة نادرة؛ فتغيير الفطرة الإنسانية أمر صعب للغاية. أخبرتني صديقة أمريكية تعمل ممرضة، ولم تنفصل عن زوجها، أن أحد أطفالها أخبرها مرة بأنه لا يتمتع بحياته مثل بقية الأطفال الذين انفصل أبواهما، إذ إن هؤلاء يعيشون في منزلين مختلفين عند أبوين وأمَّين: الأب الحقيقي وزوجته الجديدة، والأم الحقيقية وزوجها الجديد، ومن هنا تتسم حياتهم بقدر أكبر من الحركية، فهم دائمو التنقل، ويحصلون على قدر أكبر من المتعة والهدايا (بالإنجليزية: ذي هاف مور فن they have more fun). (وقد قرأت رأياً مماثلاً للمعلق السياسي الشهير لاري كنج الذي تزوج وطلَّق خمس مرات).

لكن تحطم الأسرة بدوره يزيد من السعار الجنسي، إذ إن الأسرة هي المؤسسة الوحيدة التي يمكن داخلها تنظيم الرغبات الجنسية دون أن تتم عملية قمع كاملة لها. أما المؤسسات

التي حلت محل الأسرة، فهي قادرة على القمع الكامل وحسب، وحيث إن هذا مستحيل، فإنه يحل محله الترخيصية الكاملة.

لعل هذا البحث عن اللذة الجنسية الخالصة الفردوسية (وهي فردوسية [أي من خلال نموذج معرفي تفسيري] لأنها لا تبحث عن الاستمرار وترفض الارتباط الدائم كما تحاول تحاشي أي نتائج اجتماعية مثل الزواج أو الأطفال) هو الذي يفسر انتشار الشذوذ الجنسي في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وقد تناولت في رسالتي للدكتوراه مسألة الشذوذ الجنسي - كما سأبين فيما بعد - كما تناولتها في كتابي المعنون **الفردوس الأرضي**، فقلت فيه: «هذه ظاهرة لا يمكن تفسيرها إلا على أساس أيديولوجي [أي من خلال نموذج معرفي تفسيري]. فكل مجتمع فيه شذاذه، ولكن الشذوذ في المجتمعات الغربية قد زاد إلى درجة أصبح معها يشكل ظاهرة (يوجد في الولايات المتحدة الآن [عام١٩٧٢] ما يزيد على أربعة ملايين من الشذاذ، بل يوجد لهم بعض الكنائس التي يديرها وعاظ شاذون جنسيًا مثل كنيسة لوس أنجلوس، وقد أنشئ معبد يهودي للشذاذ، بل ويشيفاه [مدرسة تلمودية] لتخريج الشذاذ).

«وأعتقد أن الشذوذ هو النتيجة المنطقية والترجمة الوحيدة الأمينة لمبدإ اللذة النفعي، فالإنسان الشاذ يمكنه أن ينشئ علاقة مع شخص آخر من جنسه فيتغلب على اغترابه بشكل مؤقت ثم يعود مرة أخرى لحياته الاستهلاكية البسيطة. وهو يتغلب على اغترابه دون أن يدخل في علاقات ذات آثار اجتماعية تضطره للدخول في علاقة حقيقية مع الآخرين ومع الواقع، إن العلاقة مع شخص من نفس الجنس هي أقل العلاقات الإنسانية جدلية. وحينما كنت في نيويورك لاحظت أن الشاذات من النساء أصبح لهن وجود ملحوظ، وهذا تطور جديد لأنه قبل ذلك كان الشذاذ من الرجال وحدهم هم المصرح لهم بالظهور. وسبب هذا «التطور» أو «التقدم» ولا شك يعود لحركة تحرير المرأة [أعني في واقع الأمر حركة التمركز حول الأنثى] التي ينادي بعض زعمائها بأن المرأة الشاذة جنسيًا هي المرأة التي استغنت كلية عن الرجال، ولذا فهي أكثر النساء تحررًا، وهي المرأة التي حققت داخل التاريخ المساواة البيولوجية الكاملة مع الرجال، وحققت بذلك الاكتفاء الذاتي».

ويبدو أنه مع تصاعد معدلات الترشيد وازدياد هيمنة النماذج الكمية والبيروقراطية، أصبح الفرد غير قادر على الاستجابة التلقائية للدوافع الغريزية العادية، ولذا فهو يحتاج

إلى مؤثرات عنيفة حتى يمكنه الاستجابة. وقد يفسر هذا تصاعد معدلات العنف في الحياة وفي الأفلام، ولعل هذا يفسر أيضًا ارتباط الجنس بالعنف. كنت أشاهد التليفزيون الإنجليزي، وجاء رجل قد غرس في كل أجزاء جسمه ما لا يقل عن ثلاثين قرطًا، في أذنيه وفي شفته ـ في فمه ـ في بطنه. . . إلخ. وقد ظهر أن هذا الرجل كان مدير إحدى كبرى الشركات، وفجأة شعر أنه يعيش في عالم من الأرقام والصفقات، فتمرد عليه وأراد أن يشعر بالعالم المتعين، فغرس كل هذه القروط حتى يشعر بجسده. ولم يجد سوى هذه الطريقة العنيفة!

وأعتقد أنه مع الترشيد الكامل للغة الإنجليزية، أصبح التواصل الإنساني من خلالها صعبًا، إن لم يكن مستحيلاً. فالتواصل بين البشر يتطلب لغة مركبة تحوي الكثير من الظلال وتسمح بقدر من الإبهام، فليس كل ما يشعر الإنسان به يمكنه البوح به، وحتى إن أمكنه البوح، فالصمت أحيانًا أكثر بلاغة من الكلمات. أما اللغة الرشيدة فتتطلب أن تعبِّر عن كل شيء، وما لا يتم الإفصاح عنه لا وجود له. وهي لغة ممتازة، ولكنها لا تصلح إلا للمعمل أو المحكمة. وقد أصبح التعبير عن العواطف، داخل إطار الترشيد، أمرًا ممجوجًا ومبالغة غير مقبولة (بالإنجليزية: أوڤرستيتمنت overstatement)، ولم يعد أمام الإنسان سوى أن يتواصل من خلال الجسد. وهذا النوع من الحوار من خلال الجسد هو نتيجة منطقية للموقف المادي الذي يرد الإنسان في كليته إلى عالم المادة، والذي يرى أن الحيز الإنساني هو ذاته الحيز الطبيعي/ المادي وأن الإنسان قابع داخل حواسه الخمس. ولذلك أصبحت العلاقة الجنسية وسيلة سهلة ومباشرة وملموسة للتواصل مع الآخرين (ولذا أقول إن الـ intercourse [الجماع] هو شكل من أشكال الـ discourse [الخطاب] في كثير من الأحيان).

وقد بدأ الحديث في الولايات المتحدة في الستينيات عن مزج ماركس وفرويد، ولكن ما حدث في الواقع أمر مخالف تمامًا، فما هو بمزيج بين ماركس وفرويد، ولا هو انتصار لأيٍّ منهما، وإنما هو انتصار لما بعد ماركس وما بعد فرويد (والحضارة الغربية هي حضارة المابعديات فهي حضارة «ما بعد الصناعة» و«ما بعد الرأسمالية» و«ما بعد الحداثة»، وبعضهم يقول «ما بعد الإنسانية» أيضًا، وكلمة «ما بعد» تفيد أن النموذج السائد قد تفتت ولم يحل بدلاً منه نموذج جديد). وحضارة المابعديات هذه تتحرر فيها الطاقة الجنسية تمامًا من أي أعباء اجتماعية أو أخلاقية أو إنسانية، وتصبح مسألة طبيعية محايدة تمامًا. لقد

انتهى الأمر بأن انتصر الجنس (هذا الشيء المادي الكامن في الإنسان) على كل شيء بما في ذلك مقدرة الإنسان على التجاوز - فكرة الجوهر الإنساني - الأسرة - وسائل الإنتاج - العنصر الاقتصادي. ويظهر هذا في حركة الهيبي، التي طرحت مسألة علاقة الجنس بالثورة وحاولت أن تجعل الثورة في جوهرها ثورة جنسية، والتحرر الحقيقي تحرراً جنسيّاً كاملاً، بحيث يصبح الإنسان فرداً مكتفيّاً بذاته، مرجعية ذاته. ولكن المفارقة الكبرى هي أن تحقق هذه الرؤية يعني أن الإنسان يصبح مسلوب الإرادة لا حول له ولا قوة، يسير حسبما توجهه غرائزه بكل حتمياتها.

وتعد مسرحية «هير Hair» (أي شَعْر) الغنائية، التي شاهدتها في نيويورك في منتصف الستينيات، معلمًا أساسيّاً في هذا الاتجاه، فهي تحتفي بانتصار إله الجنس وهيمنته الكاملة على الإنسان، إذ يصبح هو المحرك الأساسي له فيفقد حريته ومقدرته على الاختيار. تفتح المسرحية بأغنية عن الأبراج الفلكية وعن تلك اللحظة التي تلتقي فيها بعض أبراج النجوم، فيبدأ عصر أكواريياس Aquarius، وهي كلمة لاتينية تعني برج الدلو وتشير في الوقت ذاته إلى المياه والسيولة. وكأننا بدأنا عصراً جديداً لا حدود فيه ولا قيود، عصر ذوبان الذات. ويعبر الإنسان عن نفسه في هذا العالم السائل من خلال علاقات جنسية عرضية مستمرة، لا تتسم بأي قدر من ثبات، ولا تدخل الأطفال، الذين قد يكونون ثمرة العلاقة الجنسية، في الحُسبان، فهي حالة نرجسية كاملة ينتج عنها عدم الاكتراث بالآخرين.

وفي أحد مشاهد هذه المسرحية الغنائية تأتي فتاة بيضاء لعشيقها الأسود، وبطنها قد انتفخ نتيجة اللقاء الجنسي «الممتع» والعابر بينهما، فيخبرها بأنه في طريقه إلى كاليفورنيا ليبدأ حياة المتعة من جديد مع أنثى أخرى. وحينما تحتج على ذلك، يخبرها عن حكمته العميقة التي لا تفهمها هي: «أنت لا تفهمين الوعي الكوني وكل هذه الأمور الهباب you do not understand cosmic consciousness and all that shit. وعبارة «وعي كوني» ترد في كتابات وولت ويتمان. واستخدام العشيق لهذه العبارة (مع إضافة العبارة الأخيرة) يدل على أنه يستخدم الوعي الكوني ستاراً فلسفيّاً لأنانيته وشهوته.

وكنت أنوي كتابة دراسة عن هذه المسرحية الغنائية مستخدمًا فيها نموذج الحلولية (حلول الخالق في المخلوق واتحاده به) مبينًا فيه أن الحلولية السائلة (التي لا مركز لها) تحل

محل الحلولية الصلبة (ذات المركز المادي) التي سادت في الحضارة الغربية حتى منتصف القرن العشرين (وهذا نمط أساسي آخر أحاول أن أدرسه وأوضحه في الموسوعة وأشير إليه في هذه الأوراق في فصلين عنوانهما «الحلولية» و«العلمانية الشاملة»). ومما زاد من عزمي أن أكتب الدراسة أن د. لويس عوض كتب مقالاً في الأهرام يشيد فيه بهذه المسرحية دون أن يتوجه لأي من المشكلات الفكرية أو الأخلاقية التي تثيرها، ولكنني لسوء الحظ لم أفعل.

وقد شاهدت في نفس الفترة تقريبًا مسرحية بيتر فايس Peter Weiss **دي صاد**، وهي مسرحية تثير قضية علاقة الجنس بالتاريخ وعلاقة الذات الثورية (الهائجة) بالثورة الموضوعية (وقوانينها الصارمة). وتدور أحداث المسرحية في مستشفى للأمراض العقلية حيث يقوم المرضى بتمثيل مسرحية عن حياة جان بول مارا، أحد أهم مفكري وقادة الثورة الفرنسية. ويقوم الماركيز دي صاد، الذي حُددت إقامته في هذا المستشفى، بإخراج المسرحية التي تتداخل فيها كل الأمور وتتشابك كل الخطوط. فبعض ممثلي المسرحية يخرجون عن أدوارهم فجأة ويتصرفون كمجانين، وكثير منهم مصاب بأمراض مرتبطة برغباتهم الجنسية، المكبوتة والمنطلقة في آن واحد. وبطل المسرحية داخل المسرحية هو أحد زعماء الثورة الفرنسية جان بول مارا المصاب بمرض جلدي يرفع حرارته دائمًا (ويبدو أنه أصيب بالمرض في أثناء فراره في مجاري باريس من الشرطة الفرنسية). وليخفض درجة حرارته قليلاً، يجلس جان بول مارا في شيء يشبه البانيو، وكأنه في حالة جنينية كاملة، ويشعر وهو في جلسته هذه بالجماهير والغوغاء تجري في عقله ويصدر بياناته الثورية الواحد تلو الآخر. وهنا تراودنا الشكوك بخصوص مدى عقلانية بياناته، ويلقي الماركيز بسؤال في وجهه: ما الثورة دون جماع؟ أي ما الثورة الموضوعية دون إرواء للذات الفردية متمثلة في اللذة الجنسية؟

وقد قابلت في إحدى الحفلات التي كانت تعقدها في **البارتيزان ريڤيو** (بجامعة رتجرز) سوزان سونتاج Susan Sontag، الكاتبة الأمريكية اليهودية المدافعة عن السحاق (هي ذاتها كانت مساحقة برغم أنها كانت قد تزوجت وعلى ما سمعت أنجبت ولدًا. كنت حينما أفكر فيه ينتابني الكثير من الحيرة وبعض الحزن. حينما قابلتها أول مرة، وكانت المرة الأولى في حياتي أقابل هذا الصنف من النساء، تأملت في شكلها كثيرًا وأصبت بما يشبه الدوار؛ ولكنني ألفت الأمر بعد ذلك). كانت سوزان سونتاج تُعدُّ من أهم الكُتاب،

وكانت قراءة مقالاتها أمرًا «محتمًا» على أي مثقف (إيه مست ريدنج a must reading كما يقولون بالإنجليزية)، ثم صدر كتابها **ضد التفسير** (بالإنجليزية: أجنست إنتربرتيشن Against Interpretation) الذي اكتسح كل شيء عند صدوره (ولا يسمع أحد به الآن، كما هو الحال مع كثير من هذه الكتب). اشتريت الكتاب وقرأته بشغف.

وحينما عدت إلى مصر عام ١٩٦٩، كان أول مقال نشرته هو عرض لهذا الكتاب («**حضارة الكامب: دراسة في مذهب نقدي جديد**» المجلة ديسمبر سنة ١٩٧٠). وأشرت في المقال إلى اللاعقلانية الفلسفية التي بدأت تمسك بتلابيب الغرب بل وتهيمن عليه («العمل الفني ليس محاكاة وإنما سحر» - «الاستجابة الحسية المباشرة للعمل الفني التي تستعصى على التفسير» - «مظهرنا هو وجودنا الحقيقي، والقناع هو الوجه» - «في عالم الحداثة لا يوجد شكل مفهوم، وحيث يفقد الإنسان ما يميِّزه كإنسان وحيث يتساوى الرجل مع الشيء، بل حيث تتحرر الأشياء من الإنسان وتسيطر عليه»). وأشرت أيضًا إلى تحول الجنس إلى موضوع أساسي («الرغبة في العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل أن يسقط الإنسان في التاريخ» - «المطلوب هو جنسيات للأدب erotics [إيروطيقا] وليس تفسيرات له hermenutics [هيرمنيوطيقا]» - «أرستقراطية حضارة الكامب هم المخنثون، فالإنسان الخنثى لا يمكنه أن ينتمي لمجتمع جاد يحكم على نفسه بمعايير أخلاقية اجتماعية»). هل نفهم الآن مايكل جاكسون الذي لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى، ممثل النسبية الكاملة، وعدم الانتماء لأي شيء؛ التجسد الحق للتفكيكية؟ هل نفهم الآن هذا الحديث المتكرر والممل عن الجندر gender، أي النوع، (وليس الجنس «سكس sex») بحُسبان أن الفروق الجسدية والتشريحية بين الرجال والنساء ليست أساسية، وأن دور كل منهما (كذكر أو أنثى) ليس مسألة مرتبطة من قريب أو بعيد بالخصائص الجسدية، وإنما هي مسألة تشكيل اجتماعي، وصياغة حضارية؟ (وهذه مفارقة تستحق التسجيل: في الحضارة التي يشغل فيها الجنس هذه المركزية التي تصل إلى حد الهوس، ثمة محاولة إلى تحييده تمامًا و«إلغائه»).

وقد درست على يد الناقد الأمريكي ليونيل ترلينج Lionel Trilling حينما كنت في جامعة كولومبيا (وفكرت في أن أكتب عنه رسالة للدكتوراه، لكن دعاة الاتجاه الشكلاني في جامعة رتجرز قالوا إنه لا يستحق الكتابة عنه، فالأمور في الولايات المتحدة ليست ليبرالية تمامًا كما يدعون). كان ترلينج من المؤمنين بالأطروحة التي أشرنا إليها من قبل،

وهي أن المجتمعات الحديثة تقضي على إنسانية الإنسان وفرديته، وترشده وتدجنه وتجعل منه شيئًا مستأنسًا، وتؤدي إلى تزايد التنميط وهيمنة النماذج الآلية على كل أشكال الحياة الإنسانية. ولكنه، مع هذا، كان يرى أن الطاقة الجنسية في الإنسان هي عنصر بروميثي يستعصي على الترشيد والقمع، ولذا كان يتصور أن الرغبة الجنسية (ذات الجذور البيولوجية الراسخة) ستظل هي صخرة المقاومة الأساسية للإنسان ضد المجتمع الحديث بنزعاته التنميطية المعادية للإنسان.

ولكن حلم ترلينج لم يُكتب له النجاح، وهذا ما أدركه كثير من المحللين الماركسيين. والخطاب التحليلي الماركسي في الولايات المتحدة في الستينيات كان مختلفًا إلى حدٍّ كبير عما ألفناه في مصر، إذ بدأ يركز على موضوعات جديدة مثل فكرة التجاوز والتسامي ونظرية ما بعد الأيديولوجيا ونظرية التلاقي، وبدأ الماركسيون يكتشفون كلاسيكيات يسارية جديدة مثل مخطوطات ماركس التي كتبها عام ١٨٤٨ ومؤلفات إريك فروم Erich Fromm ومدرسة فرانكفورت. فالعنصر الاقتصادي لم يعد العنصر الوحيد الذي يمكن من خلاله تفسير الحياة الإنسانية، والطبقة العاملة لم يعد لها، في تصور هؤلاء الماركسيين الجدد، دور مركزي في حركة التاريخ. لقد اكتشف الماركسيون في الولايات المتحدة (أو شبه الماركسيين، حسب تصنيف بعض الغلاة) أن التحليل الذي يعطي أولوية سببية للعنصر الاقتصادي والطبقي لم يَعُد مجديًا، فالمجتمعات الصناعية الحديثة (في الشرق الاشتراكي والغرب الرأسمالي) يمكنها أن تفي بحاجات الإنسان المادية (الاقتصادية والجنسية). ومع هذا، ستظل هذه المجتمعات مجتمعات شمولية تتجه نحو مزيد من التنميط (الترشيد فيما بعد). ولذا اتجه الخطاب الماركسي في الولايات المتحدة لمشكلة الإنسان كإنسان، ومشكلة طبيعته، ولم يحصر نفسه في المجال الاقتصادي (كما حدث في كثير من بلاد العالم الثالث) وإنما تناول كل جوانب حياة الإنسان، ومن بينها الجنس.

وكان من الطبيعي أن يتوجه الفكر الماركسي أو شبه الماركسي الجديد لقضية الجنس، فبيَّن أن الاحتكارات الأمريكية التي وظفت دوافع الإنسان الاقتصادية قامت بتوظيف دوافعه الجنسية أيضًا. فكان ماركوز يتحدث عن إنسان مشبع اقتصاديًا، ولكنه مصاب بالجوع الدائم للسلع، وعن طبقة عاملة، مفتقدة للوعي الطبقي، وعن إنسان مشبع جنسيًا، ولكنه في حالة نهم جنسي شديد. فوسائل الإعلام (حسب تصور ماركوز وغيره من المفكرين) تُصَعِّد من رغبات الإنسان الجنسية والاستهلاكية، وتسطحه فيصبح ذا بُعد

واحد يمكن التحكم فيه من خلال أحلامه ورغباته. وهكذا انتهى حلم ترلينج البروميثي - حلم التجاوز من خلال الجنس - وحلت محله الهيمنة على الإنسان من خلال الجنس، وتحوَّل الجنس من عنصر ثوري إلى عنصر معاد للثورة، توظفه شركة الكوكاكولا والشيفروليه لصالحها ضد الإنسان.

أذكر أننى كنت ألقى محاضرة فى مدرسة ثانوية فى نيويورك، وفى طريقى إلى قاعة المحاضرات وجدت الطلبة والطالبات (معظمهم دون السادسة عشرة) وقد تعانقوا فى الممر، وكل طالب احتضن طالبة، وكان يقبلها بحماسة منقطعة النظير. ودخلت إلى القاعة فكانت خاوية على عروشها، تنعى من بناها. وجاء المدرسون ونجحوا فى إقناع بعض الطلبة والطالبات بالدخول إلى القاعة، ومع هذا استمر العناق وتبادل القبلات. وبعد المحاضرة سألت الأستاذ المسئول: لم يسمحون بمثل هذا فى إحدى دور العلم (خاصة وأن مثل هذه الأمور لم يكن مسموحًا بها حتى أواخر الستينيات حينما تركت الولايات المتحدة)؟ فقال: إن هذه هى الطريقة الوحيدة التى يمكن إسكاتهم بها.

لقد انفلتت الرغبات الجنسية البروميثية من عقالها، وبدلاً من أن تحرر الإنسان، حيدته ثم استعبدته. فانتشرت الإباحية وتم «تطبيعها» بشكل لم يعرفه المجتمع الأمريكي من قبل (خاصةً من خلال الإعلانات، كما سأبين لاحقًا). بل يُخيل إليَّ أحيانًا أننا يجب أن ننظر إلى الإباحية الأمريكية لا في علاقتها بالجنس، وإنما في علاقتها بالتشريح، فبعض الأعمال الإباحية الحديثة تنظر للجسد لا باعتباره شيئًا يثير الشهوة وإنما باعتباره شيئًا يُنظر إليه بشكل معملي، شبه محايد. فكأن الهدف من الإباحية هنا ليس إرضاء الشهوات وإنما اختزال الإنسان إلى جسد، ثم تشريح أو تفكيك هذا الإنسان وتحويله إلى مادة استعمالية، ومن هنا محورية فعل «يُعرِّي» (بالإنجليزية: دي نيود de-neude). فالتعرية هنا تبدأ بالجسد وتنتهي بتعرية الإنسان من تركيبيته وإنسانيته. لكل هذا يُنظر للجنس بطريقة محايدة للغاية وكأنه نشاط بيولوجي منفصل عن القيمة. (كنت أحاول أن أشرح هذه القضية لبعض الفقهاء ممن كانوا يتحدثون عن «الزنا» في الغرب، وكأن الغرب لا يزال يدور داخل إطار الحلال والحرام. فكنت أقول لهم: عندنا في مجتمعاتنا إن اجتمع رجل وامرأة كان الشيطان ثالثهما. المشكلة في الغرب أن الشيطان لا يحضر، لأن المسألة أصبحت طبيعية ومحايدة بدون أي إحساس بالذنب إلى درجة أنها أصبحت قضية إجرائية محضة: أين؟ متى؟ إلخ. وكنت أخبرهم أنني أرحب بحضور الشيطان فهو على الأقل

يذكرنا بالله، تمامًا كما يذكرنا الشر بالخير، والحرام بالحلال). انطلاقًا من هذا التحييد، أصبح من الممكن الآن الإشارة إلى البغاء بحُسبانه نشاطًا اقتصاديًا محايدًا، مجرد عمل عضلي لا يختلف عن غيره من الأعمال. ولذا تُسمَّى البغي الآن في بعض الأوساط «عاملة جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker).

ونظرًا لتحييد الجنس وتطبيعه، أصبح خاضعًا للتجريب (شأنه شأن أي ظاهرة في المجتمع الغربي)، فبدءوا يتحدثون عن «الاختيار الجنسي» (بالإنجليزية: سكشوال برفرنس sexual preference) و«الدور الجنسي» (بالإنجليزية: سكشوال رول sexual role) بدلاً من الهوية الجنسية. وبدأ ظهور الترانسفيستايت transvestites وهم عادةً الرجال الذين يرتدون ملابس النساء. وبدأ الاهتمام بأمور مثل الجماع مع الأطفال (بالإنجليزية: بيدوفيليا pedophilia) والحيوانات (بالإنجليزية: زووفيليا zoophilia). (وهي كلها كلمات المقطع الثاني فيها يعني «حب»، وهو نفس المقطع الموجود في فيلوسوفيا philosophia أي «حب الحكمة»!).

ولعل تحرر الجنس من الإطار الاجتماعي وتحييده وتطبيعه يظهر في أن المرأة الغربية الآن قد تمارس الجنس مع رجل وتتزوج من آخر وقد تحمل من ثالث، كما يتضح في ظهور «أشكال بديلة من الأسرة» (حاول مؤتمر السكان في القاهرة إسباغ الشرعية عليها) مثل أسرة تتكون من رجلين أو امرأتين ويحق لهما الآن تبني الأطفال، بل «إنجابهما» عن طريق عمليات التلقيح الصناعي. ولعل هذه التطورات التي كانت كامنة في نموذج التحرر الجنسي والتي بدأت في التحقق، لعلها تؤدي ببعض المنادين بمثل هذه الحرية إلى التريث قليلاً في دعوتهم فلا يدعون إلى الحرية ويكتفون بذلك، بل ينظرون إلى التطورات اللاحقة، خاصة أن بعض هذه التطورات بدأت تظهر في مجتمعاتنا بالفعل (انظر إلى التليفزيون المصري وإعلاناته الراقصة التي لا تنتهي وتوظيف الجنس في بيع كل شيء ابتداءً من كريمات الجلد وانتهاءً بالمبيدات الحشرية. وانظر إلى الفيديو كليبس ومحطاتها المليون التى تعمل ٤٨ ساعة كل يوم حتى يترسخ فى أذهان الجميع أن الجسد هو المرجعية النهائية وهو الذي يسبغ معنى على حياتنا!).

ويرتبط بقضية الجنس والاهتمام المحموم به، عدة قضايا. فقد ظهرت أعمال أدبية تتعامل مع الجنس بشكل مكشوف ومباشر، وتحاول أن تتحدث عما يسمَّى «لغة الجسد»،

كما ظهرت مجلة أدبية مصرية عنوانها الرئيسي «النساء يكتبن بأجسادهن». ولا أعرف أي لغة هذه، فاللغة بطبيعتها مجردة، ولكنها مرة أخرى محاولة أن يُحصر الإنسان في نطاق حواسه الخمس، وإنكار مقدرته على أن يُجاوز ذاته الطبيعية المادية، فهي دعوة رجعية لا إنسانية. إن الأعمال الأدبية التي تتحدث بلغة الجسد (والحواس الخمس) أعمال ترفض التعامل مع رحابة وتركيبية الظاهرة الإنسانية.

والأعمال الإباحية لم تعد قضية فردية وأعمالاً أدبية يتداولها بضعة أفراد (من أعضاء النخبة الثقافية أو السياسية)، فشيوعها، على هذا المستوى، يجعل منها قضية اجتماعية، خاصة بتوجه المجتمع ونسيجه. كنت أعرف شاعراً أمريكيًا يكتب بلغة الجسد هذه. والطريف في الموضوع أنه كان متزوجًا، وعنده أولاد، وكان محافظًا إلى حدٍّ ما في حياته الشخصية. ودخلت معه في حوار بخصوص شعره في إحدى محطات الإذاعة. وكان بطبيعة الحال يدافع عن شعره من منظور حرية الفكر وحريته الفردية. فأخبرته أليس من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه وعن معاييره ضد أفراد يودون تقويضه ويسقطون أي معيارية؟ كما قلت ضاحكًا: إن قضية الإباحية تصبح قضية فكرية لو توافر في كاتب الأدب الإباحي شرطان: ألا يحقق ربحًا ماليًا من أدبه (فالدافع نحو الكتابة الإباحية قد يكون الربح المالي وليس الموقف الفكري)، أما الشرط الثاني فهو أن يثبت لنا هذا الكاتب أنه يمارس في حياته الخاصة فعليا ما يدعو إليه نظريًا، لنتأكد من إيمانه بما يقول. ولا أعرف أديبًا إباحيًا واحداً يتوافر فيه هذان الشرطان. فتجاهل صاحبنا أقوالي تمامًا واستمر في الدفاع عن الحرية المطلقة. بل إنني قرأت عن سيدة أمريكية عندها شركة إنتاج تليفزيوني، تخصصت في إنتاج المسلسلات التليفزيونية التي تتميز بوجود شخصيات مساحقة فيها. وهذه السيدة لا تؤمن شخصيًا بالشذوذ ولا تمارسه في حياتها، ولكنها وجدت هذا طريقًا سهلاً للربح!

وقد لاحظ بعض المعلقين فى الولايات المتحدة أنه فى الماضى كان النجم السينمائى الذى يؤدي أدوار الشرير، يحاول دائمًا أن يبين أن حياته طبيعية وعادية (حتى لو لم تكن كذلك). أما الآن فبطلات مسلسل «الجنس والمدينة Sex and the city» (وهو مسلسل عن مجموعة من الفتيات الباحثات عن المتعة الجنسية خارج أى معايير اجتماعية) يحرصن على إخفاء أنهن يعشن حياة طبيعية وعادية، ويتزوجن وينجبن مثل بقية خلق الله!

وفي دراسة بعنوان **«الجسد والجنس كصورتين مجازيتين أساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة»** اقتبست كلمات المفكر الفرنسي ليوتار: «الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية، أما الإبستمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي». وحاولت أن أوضح كلمات ليوتارد، فقلت: إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث، أما الجنس فهو صورته في عصر ما بعد الحداثة. ولمزيد من الإيضاح بينت أن ما يحدث الآن في الفلسفة الغربية الحديثة هو إعطاء الجنس (واللذة والشهوة والرغبة) أسبقية معرفية على كل الأشياء، بل إن الجنس بدأ يحل محل اللغة، فعلى الرغم من أن اللغة في رأي أنصار ما بعد الحداثة هي نظام مستقل عن الواقع (فهي نظام لا يشكله الإنسان الفرد الواعي)، فإنها يوجد فيها بعض ظلال الإله - أي المعنى والرغبة في التفسير والذات والموضوع. أما الجنس، فقد تخلص من هذا تمامًا. فالجنس رغبة فردية محضة ولكنها لا فردية فيها، فالجميع يشعر بها ويمارسها. والرغبة لا يمكن أن يُحكم عليها من خارجها، ولذا فهي تتحدى التفسير، ومن يتمسك بها تمامًا لا يسقط في الميتافيزيقا بسبب اكتفائها بذاتها. وبهذا يمكن القول بأن الرغبة الجنسية أقرب من الجسد إلى المادة الأصلية الأولى التي تتحدث عنها الفلسفة المادية والتي ليس لها أصل رباني، إنها تشكل المرجعية المادية الكامنة الحقة التي لا تعرف أي تجاوز.

كنت أسير في ميدان الكونكورد في باريس، وكان هناك عدة تماثيل لأنثى تمثل فرنسا، ولاحظت أن النحات تعمَّد أن يعري أحد ثدييها. وبطبيعة الحال لم يكن الهدف هو إثارة الشهوة. فكان عليَّ أن أبحث عن سبب آخر، فلم أجد سوى أن النموذج الجنسي/ المادي، الذي يرد الإنسان إلى أدنى قاسم مشترك له، أي الرغبة الجنسية، هو الذي يفسر لمَ صوَّر النحات فرنسا على هذا النحو، فهو تأكيد لمادية الرؤية. وهذه المادية/ الجنسية تتبدى في أن كثيراً من الغربيين يفكرون الآن في الإله من خلال صورة مجازية جنسية، فيْشيرون له بأنه هو أو هي أو حتى بشكل محايد he/she/it. وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل حينما نقول «باب» ثم نشير إلى «البوابة» فنحن لا نفكر فيهما إلا بحسبانهما ذكرًا وأنثى؟ هل الشيطان ذكر والفضيلة أنثى؟ وما هو جنس الرذيلة والشهامة والكرامة والبخل والذل... إلخ؟ هل الموت ذكر، والحياة أنثى؟ ثم أخيراً يحق لنا أن نتساءل هل ما يهيمن على المجتمعات الحديثة هو نموذج وثني متدنٍّ يدور حول عبادة

الأعضاء التناسلية ؟ هل هذه الوثنية هي أعلى (أو أدنى) مراحل المادية، إذ يُرد الإنسان إلى جسده ثم يُرد جسده بأسره إلى أعضائه التناسلية ؟

وكثيرون يربطون الآن بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية (بالإنجليزية: إستيتكس aesthetics وإروتيكس erotics) وبين النصوصية أو التناص والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (بالإنجليزية: تكستيواليتي textuality وسيكشواليتي sexuality)، فالنص المنغلق - في تصور بعض دعاة ما بعد الحداثة - هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية أو إعلاء أو تجاوز لها من خلال شكل مستقل له حدود وهوية، أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة بحيث يحيلك نص إلى نص آخر يحيلك بدوره إلى نص ثالث إلى ما لا نهاية، إذ لا يوجد أي حدود على أي نص، مما يعني تراقص النصوص وانزلاقها (يشبه رقص الدوال وانزلاقها). في هذا الإطار، يسقط مفهوم النص بحسبانه عملاً فنيًا متكاملاً ناتجًا عن وعي إنساني مركب، وتصبح التجربة الجمالية الحقة عملية إنكار للتجاوز واستسلامًا كاملاً لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلقة التي لا حدود لها، والتي تحوي داخلها كل ما يلزم لفهمها (المرجعية الكامنة)، فهي عودة للرحم وتشكل فقدانًا للحس الخلقي والإحساس بالتاريخ (تمامًا مثل لحظة الجماع الجنسي).

وهذا الاتجاه المتزايد نحو الانشغال بالجسد والجنس ليس حكرًا على المجتمع الأمريكي، بل هو ظاهرة عالمية، آخذة في الاتساع مرتبطة بتساقط الأيديولوجيا وانتشار فكر ما بعد الحداثة. كنت في ماليزيا لإلقاء محاضرة على أعضاء هيئة التدريس عن طريقة تدريس الأدب الإنجليزي من وجهة نظر إنسانية إسلامية، واستخدمت نموذج الحلولية الكمونية لتحليل النصوص الأدبية، وضربت عدة أمثلة. وعند انتهائي من المحاضرة، سألتني إحدى الأستاذات: هل يمكن تدريس الأسس النظرية لأدب الشذاذ جنسيًا (بالإنجليزية: كوير ثيري queer theory). فأجبتها بأن هذه الأسس النظرية لا تُدَرَّس في معظم جامعات الولايات المتحدة، فلماذا هذا الاهتمام الزائد بها ؟ فقالت: لأن مثل هذه الأمور تحدث في مجتمعنا. فأخبرتها أنها تحدث في كل المجتمعات الإنسانية، ولكن يظل هناك فارق بين الواقع والمثل الأعلى. وحتى في الواقع ذاته، هناك وقائع ممثلة وأخرى غير ممثلة، لرغبات وآراء السواد الأعظم من الناس. وبغض النظر عن حواري مع هذه السيدة، يجب أن نؤكد أننا لسنا بمنأى عن موجات الإباحية والشذوذ الجنسي، وأن ما حدث في الغرب ليس مجرد انحراف أو انحلال وإنما هي أمور كامنة في المتتالية

النماذجية، وعلينا أن ندرسها جيدًا. وقد كتبت مقالاً بعنوان« الڤيديو كليب والجسد والعولمة» حاولت فيه أن أبين الأبعاد المعرفية لتأكيد الجسد والجنس(على حساب الغناء والطرب) وربطتهما بالعولمة وما بعد الحداثة.

ومهما كان الأمر فإن قضية الجنس كانت من القضايا المهمة التي اكتشفت من خلالها بساطة الرؤية المادية الاختزالية وأنها تؤدي لا إلى تحرير الإنسان وإنما إلى تفكيكه.

الاستهلاكية والإمبريالية النفسية

وهنا يجب أن أتحدث، بشيء من التفصيل، عما أشرت إليه من قبل، أي الإمبريالية النفسية، فهي مرتبطة إلى حدٍّ كبير بزيادة السعار الجنسي والاستهلاكي والتكالب على كل شيء (السلع - النساء . . . إلخ). ومن هنا فهي من أهم العوامل التفكيكية في العصر الحديث، إن لم تكن أهمها طرًا. وهذه الإمبريالية النفسية - على عكس الإمبريالية التقليدية - أدركت أن استنزاف المصادر الطبيعية في آسيا وإفريقيا وكل أطراف المعمورة قد ازداد، تمامًا مثل التزاحم على الأسواق، وأن تكلفة المواجهة العسكرية مع شعوب العالم الثالث هي الأخرى قد أصبحت باهظة. فالدخول في حروب عسكرية «عالمية» يؤدي إلى استنزاف طاقة الدول الكبرى الغربية. ثم وجدت هذه الدول أن بوسعها أن تقذف بالدول النامية إلى حروب صغيرة تحقق من خلالها أرباحًا عالية (إذ تقوم هي بطبيعة الحال ببيع السلاح للطرفين المتنازعين، ولا تزال تجارة السلاح هي أهم تجارة في عصرنا الحديث، لا يفوقها حتى تجارة المخدرات).

ولكن أبعاد الإمبريالية النفسية أكثر عمقًا وشمولاً من ذلك، فهي تنطلق من الإيمان بأن الهدف من الإنتاج هو الاستهلاك، وأن الهدف من تزايد الإنتاج هو تزايد الاستهلاك، وأن حياة المرء تكتسب معنى إن هو استهلك، ومزيدًا من المعنى إن هو صعَّد من استهلاكه (وقد عُرِّفت التنمية والحداثة بأنها ثورة التوقعات المتزايدة!)، وأن الإنسان أساسًا حيوان اقتصادي جسماني لا يبحث إلا عن منفعته (الاقتصادية) ولذته (الجسدية)، وأن سلوكه لابد أن يصبح نمطيًا حتى يمكن أن يستهلك السلع التي تنتجها خطوط التجميع. هذا الإنسان لا يهدف في حياته إلا إلى تحقيق المنفعة واللذة، ويرى أن خلاصه يكمن في ذلك. ولذا كانت «الحاجة أم الاختراع في الماضي»، أما في إطار الإمبريالية النفسية

«فالاختراع هو أبو الحاجة»، إذ لابد أن تظهر سلعة جديدة كل يوم. ومن هنا يدخل الإنسان دائرة الإنتاج التي لا هدف لها والآخذة في الاتساع إلى ما لا نهاية.

لقد قررت الإمبريالية النفسية توسيع رقعة السوق لا عن طريق الانتشار الأفقي في الخارج (الذي يتطلب القوة العسكرية) وإنما عن طريق الانتشار الرأسي داخل النفس البشرية ذاتها، التي تتحول إلى سوق دائم الاتساع تسيطر عليها هذه الإمبريالية وتوجهها وتطرح فيها كمّاً كبيراً من السلع، ثم تلقي في روع الفرد (الذي يقف عارياً ضعيفاً وحيداً أمام وسائل الإعلام، والذي يتم تنميطه حتى يدخل الآلة الاستهلاكية) أن هذه السلع لا تحقق «منفعته» وحسب بل و«سعادته» (أي لذته) أيضاً. وقد نجحت هذه الإمبريالية في تجنيد كل الطاقات، خاصةً صنَّاع الصور (بالإنجليزية: إميج ميكرز image makers) في مختلف وسائل الإعلام (ومن المفارقات التي تستحق الوقوف عندها أنه رغم خطورة الدور الذي يلعبه القائمون على الإعلام إلا أنهم أشخاص غير منتخبين وأنه لا يمكن مساءلتهم). ومن أهم القطاعات التي تساهم في صنع الصورة قطاع الأفلام الذي يشيع العنف وصورة الإنسان الذي يعيش في اللحظة الآنية، يساعده قطاع الأزياء الذي يُغيِّر «أذواق» الذكور والإناث والأطفال كل عام مرتين. ومن أهم القطاعات الأخرى، ولعلها أهمها قاطبة، قطاع الإعلانات التجارية التي لا يكف التليفزيون الأمريكي عن بثها (أصبح قطاع الإعلانات من أهم القطاعات الاقتصادية حتى إن أحد أصدقائي قال مازحاً إنه لو تحولت الولايات المتحدة إلى الاشتراكية، فإن من أكثر المشكلات التي سيواجهها النظام الاشتراكي هناك مشكلة العاملين في هذا القطاع وإعادة تأهيلهم، تماماً مثلما واجه النظام الاشتراكي في كوبا مشكلة إعادة تأهيل العاملين في قطاع البغاء والقمار، وكان من أكبر قطاعات الاقتصاد الكوبي قبل الثورة).

والهدف من هذا الهجوم الإعلامي هو إشاعة النموذج الاستهلاكي لتطويع الجماهير وتدجينهم وتنميطهم، بحيث يجد الإنسان العادي (وغير العادي) نفسه مستبطناً لفكرة أن السعادة لن تتحقق إلا عن طريق الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك، فيتوحد تماماً بالسلعة ويصبح إنساناً متسلعاً ذا بعد واحد غارقاً تماماً في السلعة والمادة، وفي حالة غيبوبة إنسانية كاملة. وكما يقول الدكتور جلال أمين، فإن ضحايا الاستغلال في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ليسوا العمال والفلاحين، وإنما هم المستهلكون من أي طبقة. ولعل هذا يظهر في الاستغلال البشع للطفولة، إذ تتوجه لهم الإعلانات مباشرةً، وبذا تتخطى الآباء

والأمهات ومنظوماتهم الأخلاقية بل ودخلهم المالي. وكم رأيت الكثيرين من زملائي المصريين يدخلون مناطق التسوق (الشوبنج مول) ولا يخرجون منها قط. وهم يضطرون بطبيعة الحال إلى مغادرتها لممارسة حياتهم العادية (من أعمال ودراسة)، ولكنهم كانوا يغادرونها جسدًا وقالبًا وحسب، لأنهم كانوا يبقون فيها روحًا وقلبًا، يهرعون إليها بعد أداء أعمالهم ليستأنفوا نشاطهم الأساسي الذي يتصورون أنهم خلقوا من أجله: شراء السلع والاستفادة من الأوكازيونات التي لا تنتهي! وبطبيعة الحال وصلت هذه الإمبريالية النفسية إلى بلادنا، وبعد أن كان التليفزيون المصري لا يعرف الإعلانات، أصبح الإعلان جزءًا أساسيًا فيه. وهو أيضًا يتوجه للأطفال متخطيًا الآباء. أخبرتني إحدى الأمهات المصريات أن ابنها يبكي بحرقة شديدة من أجل نوع من الشيكولاتة لم يذقه طيلة حياته، ولكنه شاهد إعلانًا عنه!

وإن نظرت من حولك في الولايات المتحدة ظننت أن كل شيء يُباع ويُشترى بتخفيض كبير، وكلمة «سيل sale» أي «تخفيض» أو «أوكازيون» موجودة في كل مكان وتطاردك أينما ذهبت في المحلات والشوارع والجرائد والمكتبات ومنزلك تحاول أن تقنعك بأن أمامك فرصة ذهبية لأن «تخرب بيت» صاحب المحل المسكين، المضطر إلى تصفية بضاعته.

ويرسم صديقي كافين رايلي صورة واقعية ولكنها مثيرة لهذه الهجمة الإمبريالية على الإنسان الفرد في كتاب **الغرب والعالم**:

«إن قدرة مجالين اثنين فقط - هما العلاقات العامة والإعلان - على التلاعب بالآراء والتأثير في القرار الفردي مع التظاهر بتوسيع عالم الاختيار الفردي هي قدرة هائلة. ويكفينا أن نتأمل أمثلة قليلة مستقاة من خبرات الحياة العملية لأحد العاملين في هذه الفنون الجديدة في الثلاثينيات، وهو إدوارد دل. بيرنيز، لنجد فيها ما يغني عن مجلدات. يشرح بيرنيز في مذكراته كيف ساعد جورج واشنطن هل، بشركة الدخان الأمريكية، على حث النساء على الجهر بالتدخين. قام بيرنيز، بناءً على مشورة محلل نفساني كان يرى أن النساء يتصورن أن السجائر بمثابة «مشاعل للحرية»، بالإعداد لموكب تسير فيه المدخنات في عيد الفصح في نيويورك عام ١٩٢٩. وجعل سكرتيرته ترسل تلغرافات لثلاثين من الفتيات من علية القوم في المدينة، وهذا نصه:

«من أجل المساواة بين الجنسين، ومن أجل مناهضة تحريم آخر مفروض على بنات جنسنا، قررت مع غيري من الشابات أن نوقد مشعلاً آخر للحرية، بتدخين السجائر في أثناء مسيرتنا بالشارع الخامس يوم عيد الفصح».

«وقد أثار الحدث ضجة قومية، فنشرت صور النساء بالصحف في أرجاء البلاد. واستجابت النساء من نيويورك إلى سان فرانسيسكو ودخَّنَّ جهاراً. وأدرك بيرنيز أن العادات القديمة المتأصلة يمكن القضاء عليها عن طريق إصدار نداء مثير، تنشره شبكة من وسائل الإعلام».

ولكن هذه دعوة للتدخين وحسب، والمطلوب هو تدخين نوع معين من السجائر، وهو لكي سترايك ذات الغلاف الأخضر. لتحقيق ذلك كان لابد من إشعال الثورة الخضراء. فقامت شركة لكي سترايك بإعداد تصميم شامل، ومخطط إجرائي كامل، وحُددت أهدافه التفصيلية، ونوع البحث والإستراتيجية والموضوعات والتوقيت اللازم للنشاطات المخططة.

«فأعدت دراسات سيكولوجية عن تداعيات اللون الأخضر. وقام «مشجع مجهول» بإرسال المبلغ المرصود في الميزانية كله، وقدره ٢٥,٠٠٠ دولار المنظم أهم حفل راقص للمجتمع الراقي آنذاك ينظم حفلاً أخضر. وتم تشجيع أحد منتجي الحرير على «الرهان على اللون الأخضر»، فأقام مأدبة لمحرري الموضة، كانت قائمة الطعام فيها خضراء وكل الطعام أخضر، وقام أحد علماء النفس فحدثهم عن اللون الأخضر. ثم حاضرهم رئيس قسم الفن بكلية هنتر عن «اللون الأخضر» في «أعمال أعلام الفنانين».

«ولما بشرت الصحف «بخريف أخضر» و«شتاء أخضر» أنشئ مكتب لموضة اللون «قام بتنبيه العاملين في حقل الموضة إلى أن اللون الأخضر هو سيد الألوان» في الملابس وفي القطع الكمالية (الإكسسوارات) وحتى ديكورات المنازل من الداخل. وأرسلت ١٥٠٠ رسالة إلى مصممي الديكور وتجار الأثاث تدور حول سيادة اللون الأخضر، وذلك حتى يضمنوا انضمامهم إلى الاتجاه الجديد، وتم إغراء رئيس حفلة الموضة الخضراء بالسفر إلى فرنسا ليضمن تعاون صناعة الموضة الفرنسية والحكومة الفرنسية (التي تعاونت اعترافًا منها بالقوة الشرائية للمرأة الأمريكية). وتكونت لجنة ضيافة لفريق الموضة الخضراء ضمت بعضًا من ألمع الأسماء في المجتمع الأمريكي، كالسيدة حرم جيمس روزفلت، والسيدة

حرم وولتر كريزلر، والسيدة حرم أرفينج برلين، والسيدة حرم آفريل هاريمان. وأقامت اللجنة سلسلة من حفلات العشاء دعت إليها ممثلي صناعات القطع الكمالية لتشجيعهم على توفير القطع الكمالية الخضراء التي تتمشى مع الأزياء الخضراء الواردة من باريس.

«فلما اشتدت الحملة ركب سائر المنتجين الموجة، فأعلن أحدهم عن طلاء أظافر جديد أخضر زمردي، وأدخل آخر الجوارب الخضراء. وبدأ ظهور المعروضات الخضراء في الفترينات، في فيلادلفيا أول الأمر، وأخيراً في سبتمبر ظهرت في محل أولتمان بالشارع الخامس في نيويورك. وقامت مجلتا فوج و هاربرز بازار بتقديم الموضة الخضراء على أغلفتها. وأخيرًا انضمت المعارضة البريئة إلى الحملة. فعرضت سجاير «كامل Camel» فتاة ترتدي زيًا أخضر مقلمًا بالأحمر - وهي نفس ألوان علبة سجائر لكي سترايك.

«وهكذا اعترف المنافسون ذاتهم بأن لكي سترايك هي قمة الموضة».

وقد أصبحت الإعلانات «فنًا» جميلاً (برغم أنه شكل دون مضمون يهدف إلى خداعك وسرقتك)، يستوعب طاقات إبداعية كثيرة. انظر مثلاً إعلان الإكسهنتي El Exihente «الرجل المتشدد»: يبدأ الإعلان في قرية في إحدى دول أمريكا اللاتينية وقد اعتلى الوجوه القلق وخيم الصمت على المدينة، «فالمتشدد» قد وصل. ويذهب هذا الرجل إلى أحد أكياس القهوة ويتذوق الحبوب الموجودة فيه ثم يتعاطى فنجانًا من القهوة، وحينما تعلو وجهه ابتسامة الرضا تعم الفرحة وترقص الجماهير وتبدأ طقوس الاحتفال بالحصاد. فمندوب شركة القهوة المتشدد قد وافق على شراء المحصول، مما يدل على جودة القهوة التي تبيعها هذه الشركة الحريصة على مصالح المستهلكين. (في رسالتي للدكتوراه عقدت مقارنة بين هذا الإعلان وقصيدة الشاعر الإنجليزي روبرت هريك «الحصاد» إذ تبدأ طقوس الاحتفال بعد الحصاد مباشرةً، دون انتظار هذه الشخصية اللاشخصية (الإكسهنتي) ليعطي بركته للمحصول، وبينت أن هذا هو الفرق بين المجتمعات التراحمية والمجتمعات التعاقدية، فالأولى تدور في إطار القيمة الفعلية [والكيفية] للأشياء، أما الثانية فلابد أن تتحول فيها القيمة إلى ثمن والكيف إلى كم).

وتشكل إعلانات السيارات المختلفة تشكيلة هائلة منوعة: فإذا كنت من اليمينيين المؤيدين للتدخل الأمريكي العسكري في أرجاء العالم، فإن القوات المسلحة لشركة شيفروليه تسير على الشاشة في عظمة وجلال يدلان على عظمة هذه السيارة ومن الخير

لك الاستسلام. أما إذا كنت ثوريّا فأنت مدعو للانضمام فوراً لصفوف ثورة الدودج، فلقد سئمنا الشيفروليه وأشباه السيارات. (وبهذا المعنى تكون الإعلانات التجارية هي أول تبشير بما بعد الحداثة وما بعد الأيديولوچيا وانفصال الدال عن المدلول. فالإعلانات ـ كما نعلم كلنا ـ كذب في كذب، ومع ذلك نتأثر بها ويتحدد سلوكنا من خلالها). ولكن ماذا لو كنت فقيراً ذا جيوب مثقوبة؟ لا داعي للقلق فصديقك ذو الابتسامة العريضة في بنك نيويورك للقروض سيساعدك، وكل ما عليك أن تفعله هو أن توقع على ورقة بيضاء صغيرة فتحصل على مفتاح العربة والسعادة. وإن دققت النظر في هذه الورقة البيضاء الصغيرة اكتشفت أنه عليك أن ترهن منزلك وأولادك وزوجتك وذاتك وعرضك وعربتك في مقابل هذا، فضلاً عن أن سعر الفائدة ليس ٤٪ كما تقول اللافتة العريضة، لأنه بالحساب المركب يصل إلى أضعاف أضعاف ذلك. ولكن الابتسامة العريضة على وجه صديقك إياه تنسيك كل الهموم والمخاوف. فإن انتهيت من طوفان السيارات اكتسحك طوفان السلع الأخرى . . . معجون أسنان، صابون للأطباق، أنواع جذابة من المكرونة والعطور والمياه الغازية والملابس الداخلية والأحذية والشيكولاتة والمنشطات الحيوية والمهدئات وأدوات التجميل والتخسيس والأهداب والنهود الصناعية. هذا الركام يمكن أن يزول لو توقف الإنسان بالطبع ولو للحظة واحدة ليتساءل عن جدوى كل هذا، ولكنه بالطبع لا يفعل لأنه إنسان براجماتي ناجح، يجيد التعامل مع الواقع، والإمبريالية النفسية لا تغزو الإنسان من الخارج وحسب، بل تغزوه وتقمع إنسانيته من الداخل.

والغزو الداخلي يتمثل في مظاهر عديدة، لكن أهمها الجنس. فصورة الإنسان الآن في الولايات المتحدة هي خليط من الإنسان الاقتصادي والجسماني (ولذا نجد أن الإعلانات التليفزيونية ـ سواء في الولايات المتحدة أو في مصر ـ توظف الجنس بلا حياء في بيع السلع). وقد هيمنت هذه الصورة الإدراكية إلى حدٍّ كبير على الإنسان العادي الأمريكي برغم مقاومة بعض المثقفين لها.

أذكر جيداً أول إعلان تليفزيوني في الولايات المتحدة يوظف الجنس لبيع سلعة، وكان إعلانًا عن كريم حلاقة: تظهر فتاة شقراء على الشاشة الصغيرة وهي تركب سفينة (فهذه الفتاة مرتبطة في ذهن المتفرج الأمريكي بالفايكنج، قراصنة شبه جزيرة إسكندناوة، ومن هنا فهي تربط الكريم بالوحشية والبدائية) ثم تقول بصوت عذب: «فلتخلعها، فلتخلعها كلها Take it off; take it all off» وهنا لعب على الألفاظ بين شعر الذقن الذي يُحلق

وملابس المرء التي تُخلع، واستخدام كلمة it في اللغة الإنجليزية يعمِّق من هذا التلاعب.

وقد كان لي صديق أمريكي من أصل يوناني قال لي ساعتها إن هذا شيء ضخم لا يعرف أحد نهايته. لم أفهم تمامًا معنى ما قاله برغم تعاطفي معه بشكل غامض. وكان صديقي محقًا تمامًا في مخاوفه. إذ انهالت الإعلانات ذات الطابع الجنسي. انظر إعلان هذه السيارة: تسير السيارة ثم تخرج منها فتاة رائعة الحسن وتطلب منك ألا تتردد في شرائها: السيارة/ الفتاة. وقد أصبحت إعلانات بنتون وكالفين كلاين من أهم الأيقونات الجنسية في المجتمع الأمريكي. وهي إعلانات يشاهدها الجميع ولا يمكن الوقوف ضدها أو وضع رقابة عليها، لأن هذا يُعد قيدًا على الحرية (مع أن أصحاب هذه الإعلانات لا يعنون أبدًا بحرية الرأي، أو بأي مبدإ آخر، فهمهم هو بيع السلعة، ولو وجدوا أن بعض أسفار الإنجيل قد تساعدهم بشكل أكبر على البيع لما ترددوا في التخلي عن توظيف الجنس ولوظفوا الإنجيل بدلاً من ذلك).

وقد نجم عن هذا انتشار الإباحية، ليست الإباحية التقليدية وإنما إباحية من نوع جديد. فالإباحية القديمة تفترض أن الجنس إنساني، وأنه يمكن استغلاله لهذا السبب عن طريق عرضه بطريقة مغرية يسيل لها لعاب الذئاب والملائكة. ولكن الإباحية الجديدة إباحية ديمقراطية «علمية» تفترض أن الجنس طاقة محايدة يمكن استخدامها في التحكم في هذه الوحدة الاستهلاكية التي كانت الفلسفة القديمة تطلق عليها اصطلاح «إنسان». واختيار الجنس كوسيلة للتحكم في الإنسان يدل على ذكاء وفطنة، فالجنس نشاط بيولوجي حتمي ولكنه في الوقت نفسه ذو بعد اجتماعي، وبتأكيد الجانب البيولوجي على حساب الجانب الاجتماعي (دون إلغائه كليةً) يخلق المجتمع العلماني الشامل الخلطة السحرية والتوازن المنشود. فأنت قد تسلك سلوكًا اجتماعيًا ولكن سلوكك ستحدده حسابات بيولوجية بسيطة ومحددة. انظر مثلاً إلى كريم الشعر هذا، إن سحره لا يقاوم، إن استخدمته وقعت كل الفاتنات في شباكك. وأنت يا سيدتي إذا شربت هذا الدواء (الذي أظهرت التقارير الطبية فيما بعد أن مضاره أكثر من نفعه)، فأنت ستتمتعين بجاذبية جنسية بعد شربه. وأنت أيها العجوز الكركوب لِمَ لا ترتدي باروكة أو تصبغ شعرك أو تفرد جلدك أو تقصر بنطلونك أو تطوله. اختر ما تشاء من السلع وكله في سبيل الحيوية والبعث الجنسي، ولكنه بعث جنسي لا علاقة له بالحياة أو الحب أو الزواج أو الطلاق أو حتى إبليس أو بروميثيوس، فهو بعث بيولوجي مجرد يدور في فراغ حتمي لا نهائي.

والإمبريالية النفسية هي حضارة السهل، بدلاً من المركب والجميل. وهي تخلط بين التركيب والتعقيد. فالتركيب هو تعدد الأبعاد والعناصر، أما التعقيد فهو اختلاط الأبعاد والعناصر وليس بالضرورة تعددها. وتحت شعار «فلتكن بسيطًا» أو «لتكن طبيعيًا» (يقابلها في حضارتنا الآن حضارة «بلاش عُقد») تبدأ في إنتاج مجموعة من السلع البسيطة (مثل الهامبورجر والديسكو والبنطلون الچينز) تهدف كلها إلى إفقاد الإنسان تركيبيته وأبعاده ليصبح كيانًا بسيطًا غير معقد يمكن التنبؤ بسلوكه. وأشير إلى هذه السلع البسيطة وأمثالها (التي لا لون ولا طعم ولا رائحة لها، وليس لها أي خصوصية تاريخية أو اجتماعية أو حضارية) بأنها إحدى تبديات تشكيل حضاري جديد، أفرزته الإمبريالية النفسية في الولايات المتحدة، ولكنه ليس أمريكيًا. ولذا أطلق عليه اصطلاح «ضد الحضارة anti-culture»، فهو يهدد كل الأشكال الحضارية وكل الخصوصيات، بما في ذلك الحضارة والخصوصية الأمريكية (فالحضارة الأمريكية تعرف تقاليد حضارية محلية ثرية مختلفة: حضارة الكريول في لويزيانا - حضارة الساحل الشرقي - حضارة الوسط الغربي الأمريكي - التنوع الناجم عن الهجرات المختلفة... إلخ). ولكن السلع النمطية السهلة تقوم بخنقها وتصفيتها جميعًا. إن هذه الحضارة المضادة تعبر عن أحادية الطبيعة/ المادة وتكرارها، وتحول الإنسان الفرد إلى كائن نمطي بلا أبعاد، يمكن توجيهه بسهولة ويمكن التنبؤ بسلوكه، ولذا فهي حضارة معادية للحضارة والإنسان. ولهذا أعتقد أن خط التجميع (والتنميط) هو الصورة المجازية الكبرى لهذه الحضارة المضادة. وقد يكون مما له دلالته أن نشير إلى أن فورد اكتشف خط التجميع في سلخانة شيكاغو حيث رأى كل الحيوانات معلقة بعد ذبحها صفوفًا متراصة، يمكن تحريكها بسهولة ويسر، كما يمكن «معالجتها» بأي طريقة في أثناء تحريكها.

ولكن هذا الإنسان النمطي هو مع هذا إنسان فردي، ممعن في الفردية، في حالة تنافس دائم مع من حوله، فهو ذات مستقلة، مرجعية ذاتها، لها قوانينها الخاصة، لا يمكنها إرجاء تحقيق الذات (خاصةً وأنه لا يؤمن بآخرة، فإن هي إلا الحياة الدنيا). ولهذا توقعاته دائمًا عالية للغاية، وسريعًا ما ينفد صبره (على الرغم من مقدرته الهائلة على التكيف). أذكر مرة أنني كنت أجلس في فندق في شيكاغو، وجاءت جلستي إلى جوار تليفون عام يتحدث فيه شخص إلى زوجته. ويبدو أن زواجهما كان يمر بمرحلة صعبة نهائية، إذ كانا

يتحدثان عن إجراءات الطلاق. وقد ذكر لها بعض مشكلاته، وكان من ضمنها عدم تحقيق ذاته (التي ذكر هو نفسه أنه لا يزال يبحث عنها). وأنه لا يتواصل مع زوجته ١٠٠٪، كما ذكر لها بعض المشكلات الأخرى التي لا تختلف - في تصوري - عن أي مشكلات يقابلها أي شخص عادي في حياته. وكنت على وشك أن أخبره بأن توقعاته أعلى من اللازم، وأن حدود ذاته صلبة للغاية وسائلة للغاية في الوقت ذاته، وأنه لو خفض من توقعاته قليلاً لأصبحت حياته أكثر سعادة، ولتواصل مع زوجته بنسبة ٧٠٪ وهذا يكفي، فالإنسان لا يتواصل مع ذاته بنسبة ١٠٠٪. ولكنني لم أفعل لأنه كان سيتصور أن هذا اقتحام لحياته الشخصية.

ووهم الفردية المطلقة هذا وحلم الاستهلاك المستمر (مع كل آليات الترشيد الأخرى مثل توظيف الجنس في الإعلانات والهيمنة على الإنسان من خلال الإعلام) هو الذي قوض تمامًا أي وعي طبقي أو اجتماعي، فالجميع يحلم أحلامًا فردية يحقق من خلالها الخلاص لنفسه المنفصلة عن المجتمع. وقد كتبت قصيدة قصيرة عن الطبقة العاملة الأمريكية بعد وصولي إلى الولايات المتحدة، بعد أن أحسست بشكل فطري ومباشر بما أحاول أن أنقله في هذه السطور، وكان عنوان القصيدة «إلى البروليتاريا الأمريكية»:

«ولماذا نكد ونكدح/ والأهراء بالقمح مكتظة/ والعصفور/ متخمٌ من لقط الحبوب، / فلماذا بالله ننفخ في البوق؟/ والسمن في القدور، / أما الكروم/ فهي محفوظة ومثلجة/ فلماذا بالله نشعل النار؟/ وفي المساء/ حينما نسير في جنازة الحياة/ في الأضواء الحمراء والخضراء والصفراء/ نمرح ونمزح ثم ننام في الشق، / فلماذا بالله نصهر الحديد؟».

وفي إطار الإمبريالية النفسية يصبح الإنسان قادرًا على التقدم للأمام وعلى النجاح وحسب (أليست هي حضارة التقدم والإنجاز؟) غير قادر على التقهقر والفشل. وبرغم أنها حضارة التقدم فإن الإنسان فيها يجد صعوبة بالغة في التقدم في السن، فهذا يعني الخضوع للزمن والفقدان التدريجي للطاقة، وهذا يمثل نوعًا من الإخفاق. ولذا نجد أنهم يحلمون بالشباب الدائم أطفالاً كانوا أم كهولاً! كنت أسير مرة في شارع ماديسون (ماديسون أفنيو) وهو الشارع الذي توجد فيه معظم مكاتب الإعلان الساعة الخامسة، أي ساعة انصراف المكاتب. وفوجئت بمنظر غريب، كل السكرتيرات يشبهن بعضهن

البعض، يضعن نفس الكمية من المساحيق على الوجه، ويحاولن ألا يزيد سنهن على الثلاثين. وكان منظر المتقدمات في السن منهن يبعث على الحزن!

ويمكن القول بأن النظام العالمي الجديد هو عولمة لهذه الإمبريالية النفسية، وتعميم لمفهوم الإنسان الاقتصادي/ الجسماني الذي لا يكترث بالوطن أو بالكرامة، ولا يهمه سوى البيع والشراء والمنفعة واللذة.

وهذا السعار الاستهلاكي ليس مسألة انحطاط خلقي وسلوك فردي واختيار حر، وإنما هو وضع اجتماعي شامل ونموذج ضخم يهيمن على الإنسان من الخارج ويستبطنه المرء دون أن يشعر. وإن نجح المرء في مقاومة هذا الغزو فإن أفراد أسرته قد لا يكونون في مثل صموده. فالمجتمع هو الذي يحدد مقاييس السعادة واللذة، ومهما حاول المرء أن يفلت من الحتميات الاجتماعية فإنه يجد نفسه محاطًا بالمجتمع لا يمكنه الفكاك منه إلا بفعل عنيف، كأن يتحول إلى هيبي زاهد في الدنيا، برغم تمتعه بها. والهيبي يجسد أسطورة الفشل، وهي عكس أسطورة النجاح المهيمنة على العقل الأمريكي. أما المواطن العادي، الذي يعيش حياة «عادية» داخل المجتمع، فهو يقع في شراك الاستهلاكية بكل بساطة، خاصةً وأنه منذ نعومة أظافره قد استبطن الأيديولوجية الاستهلاكية من خلال الدمى والبرامج التليفزيونية المختلفة (تُعدُّ العروس باربي وأصدقاؤها من أهم آليات إشاعة الأيديولوجية الاستهلاكية).

ولعل القصة التالية التي وقعت لي توضح ما أود قوله: حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة، ظللت أنا وزوجتي في السنوات الأولى نعيش داخل جيتو مستقل، نتبع المعايير التي كانت سائدة في المجتمع المصري في أواخر الخمسينيات، ومن ضمنها أن لحم الدجاج كان يشغل قمة الهرم الذي ينتظم أنواع اللحوم المختلفة. ولذا كان تناول هذا النوع من اللحوم يُعدُّ نوعًا من أنواع الترف بالقياس إلى اللحوم الأخرى (الضاني ـ العجالي ـ البتلو ـ الأسماك). ولا أدري سبب هذا التفضيل، ولعله يعود إلى أن لحم الدجاج كان أغلى من اللحوم الأخرى. وظللنا داخل الجيتو نعيش مع تصورنا المصري أن لحم الدجاج لحم فاخر. ومما ساعد على ذلك أننا لم نلاحظ أن سعر لحم الدجاج في الولايات المتحدة منخفض بالنسبة للحوم الأخرى، لأننا لا ننظر إلى الأسعار أنا وزوجتي إلا نادراً.

المهم، كان هذا هو حالنا نعيش داخل أوهامنا المصرية، إلى أن زارتنا صديقة أمريكية وقالت (بطريقة تنم عن الملل) إنها ستذهب إلى المنزل لتطبخ لوبيا بيضاء ودجاجًا لزوجها! فانتابني شيء من الشك وسألتها عن السبب في تعبير الملل هذا. ومن خلال إجابتها أدركت أن لحم الدجاج يُعدُّ أقل أنواع اللحوم جودة، وأنه يوجد في أسفل الهرم، وأنه لهذا السبب أرخص أنواع اللحوم. تعجبت في بادئ الأمر من هذا الترتيب الذي يختلف عن نظيره المصري تمام الاختلاف، ولكنه مع هذا أمسك بتلابيبي ووجدتني لا أتناول لحم الدجاج إلا بسبب الفاقة، أما اللحوم الأخرى فكنا نتناولها عندما تتوافر عندنا الأموال اللازمة لذلك. لقد أصبح مذاق الدجاج «رخيصًا» في فمي، أنا الذي كنت أجده لذيذًا للغاية. كنت أضحك من نفسي ومن تحولي، ولكن دون جدوى، فقد حدَّد لي المجتمع سلم الأولويات في المذاق واستبطنت النموذج الإدراكي، بالرغم مني.

وقد حدث الشيء نفسه مع شركات الطيران. كنت أحب السفر بالطائرة لأنه يحقق لي كثيرًا من الهدوء سواء في المطار أو في الطائرة، إذ لا يمكن لأحد الاتصال بي، وأقرأ الجرائد، وأتناول قدحًا من القهوة، أو أجلس لأتأمل في راحة وسكينة. وكنت أسافر بطبيعة الحال بالدرجة السياحية إلى أن رأيت إعلان إحدى شركات الطيران الذي بدأ يتحدث عن مدى اتساع كراسي الدرجة الأولى، وتظهر صورة راكب ممدد على كرسيه الوثير، مقارنةً براكب الدرجة السياحية، الذي تظهر صورته بعد ذلك وهو يتقلب من الألم في كرسيه، ويلكزه جاره عن غير قصد. منذ تلك اللحظة أصبح السفر بالدرجة السياحية مسألة مؤلمة بالنسبة لي. هذا هو حالي أنا المدرك لما حولي، الواعي به تمام الوعي، فما بالك بالمواطن الأمريكي التلقائي الطيب، الذي تغرقه وسائل الإعلام يوميًا بسلع جديدة؟

أخبرني صديق لا يؤمن تمامًا بمسألة الألقاب، أنه ذهب إلى النادي مرة، فكان كل من يقابله يناديه بلقب «يا باشا» (اتفضل «يا باشا» - أهلاً «يا باشا» - صباح الخير «يا باشا») ولكن أحد العاملين حضر وقال: «أي خدمة يا بيه». أخبرني صديقي ضاحكًا بأنه فوجئ بأنه شعر بالضيق من هذا الأخير الذي أنكر عليه لقب الباشوية، إلى أن تنبه إلى نفسه فأدرك أن الفرعنة ليست أمرًا كامنًا في النفس البشرية، وإنما هي أمر يكتسبه المرء ممن حوله.

والسعار الاستهلاكي مرتبط ولا شك بأزمة البيئة التي نعاني نحن كلنا منها في الوقت الحاضر: صيف شديد الحرارة - تلوث - ثقوب الأوزون. وقد شعرت بهذه الأزمة قبل الكثيرين بسبب تجربة شخصية طريفة. فقد قمت أنا وزوجتي «بتقسيم» العمل في المنزل. (كلمة «تقسيم» هنا فيها مبالغة بعض الشيء، فقد فازت هي بنصيب الأسد من الأعمال المنزلية). وكان من نصيبي إخراج صفيحة القمامة يوميًا، ليقوم عمال النظافة في الصباح بجمعها وتفريغها في سيارة القمامة. وقد فرحت في بداية الأمر لهذا العمل الذي تصورته سهلاً. ولكن بدأت الصفائح تزداد مع تزايد القمامة، إلى أن وصلت إلى ثلاث (برغم أننا أسرة مصرية احتفظت ببعض تقاليد التدوير والتدبير)، وكان عليّ بطبيعة الحال أن أحمل هذه الصفائح ثلاث مرات يوميًا (بدلاً من واحدة). وهنا بدأت أعمم من وضعي الخاص وأتساءل عن قمامة الولايات المتحدة كلها. وبدأت أثير مع أصدقائي قضية القمامة والاستهلاكية والبيئة (فالقمامة المتزايدة دليل على الاستهلاك المتصاعد ومؤشر على النهب المتزايد للبيئة وعملية التخلص منها مشكلة في حد ذاتها). فكانوا يفسرون تساؤلاتي هذه بأنه حسد من شخص من العالم الثالث. وكنت أحاول من جانبي أن أبيِّن لهم أن هذا الاستهلاك غير المسئول سيودي بنا جميعًا. وبالفعل ظهرت المشكلة البيئية في السبعينيات، وظهر أن الولايات المتحدة تعد من أكثر الدول اكتظاظًا بالسكان من منظور معدلات الاستهلاك. فإذا كان استهلاك المواطن الأمريكي يعادل استهلاك حوالي ألف مواطن هندي فهذا يعني أن الولايات المتحدة تضم حوالي بليونين وسبعمائة مليون نسمة (٢٧٠ مليون × ١٠٠٠) وأنها أكثر ازدحامًا من الهند. ووجدت أنه لا يمكن إيقاف هذا الاستهلاك على الإطلاق من داخل المنظومة المادية المهيمنة. فالعقد الاجتماعي الذي يستند إليه المجتمع الأمريكي ينطلق من فكرة الفرد المطلق، ومصدر الشرعية للنظام السياسي والاجتماعي هو تحقيق الرفاهية الاستهلاكية للمواطن، والفلسفة السائدة هي البراجماتية التي لا تتساءل عن الكليات والماهيات. وانطلاقًا من كل هذا يكون من العبث مطالبة المواطنين بالحد من الاستهلاك، فباسم من سنطالب المواطن الذي يعيش في حواسه الخمس أن يمتنع عن الاستهلاك: باسم الأجيال المقبلة، أم الأخلاق الحميدة، أم القيم المطلقة؟ «اليوم خمر وغدًا أمر» هذه هي عقلية الاستهلاك المادية، ولا يمكن إيقافها إلا بالخروج منها والبحث عن أساس فلسفي آخر.

العلم والتقدم

أذكر في صباي أنني طورت بعض المؤشرات المادية على التقدم من أهمها عدد اللافتات النيون فى دمنهور وعدد السيارات ومدى استخدام البلاستيك، وكلما زاد عدد السيارات وظهرت لافتة نيون جديدة كان قلبي يزداد فرحًا وبهجة. وبرغم سذاجة هذه المؤشرات فإنها لا تختلف كثيرا عن أحد المؤشرات المستخدمة فى الستينيات وهو كمية المبيدات الحشرية المستخدمة. وكان المفروض أن زيادة كمية المبيدات هو مؤشر على زيادة التقدم، ولكن حينما اكتشفت مضار المبيدات غير المقصودة، تم العدول عن هذا المؤشر، بل أصبح استخدام المبيدات مؤشراً على التخلف! وقد حدث شيء مماثل لى. ولعل من أولى الوقائع التى زعزعت ثقتى العمياء فى التقدم المادى، ومؤشراته المفترضة، حديثى مع زميلي في المدرسة (وصديق العمر) الدكتور عطية حامد عن أحلامي لمصر، وذكرت من بينها ميكنة الزراعة. وإذا بي أفاجأ به يقول (وهو أكثر علمًا مني بأمور الزراعة، إذ كان يسكن في أبي المطامير، بينما كانت تجربتي محصورة في دمنهور) إنه لو تم إدخال ميكنة الزراعة في مصر لكانت كارثة، إذ إن البطالة ستتفشى بين الملايين. وإجابته كانت مفاجأة كاملة لي لأن الصحف والمجلات كانت لا تكف في ذلك الوقت عن الحديث عن الميكنة بحُسبانها الحل لكل المشكلات. وإجابة د. عطية كانت في واقع الأمر طرحًا لإشكالية الطبيعة (الشيء/ الآلة) والإنسان، وأن الإنسان هو الغاية النهائية، ولا يصح استخدامه وسيلة. وقد بقي هذا الحوار في ذهني لم يبرحه حتى الآن.

وقد وصلت إلى الولايات المتحدة في وقت كانت تهيمن فيه مدرسة النقد الجديد (بالإنجليزية: نيو كريتيسزم New Criticism) على كثير من أقسام الأدب الإنجليزي. ومدرسة النقد الجديد تركز على قراءة النصوص وتبتعد بقدر الإمكان عن التفسيرات التاريخية والاجتماعية. فالنص الأدبي - حسب تصور دعاة هذه المدرسة - بناء مكتف بذاته يشبه إناء الزهور، يمكن فهمه من الداخل دون حاجة إلى فهم سياقه أو خلفيته التاريخية أو حتى سيرة المؤلف الذاتية أو نواياه. ولذا تأخذ العملية النقدية عند نقاد هذه المدرسة محاولة فك شفرة النص من داخله من خلال ما يسمًّى «القراءة النقدية التفصيلية» (بالإنجليزية: كلوس ريدنج close reading)، وهي قراءة نقدية تركز على علاقات النص الداخلية وتستبعد كثيراً من العناصر التاريخية والاجتماعية والثقافية والنفسية. وكانوا

يرون أن داخل كل عمل فني عظيم يوجد إدراك للتناقض (بالإنجليزية: بارادوكس Paradox) الذي يسم الوجود الإنساني (كان بعضهم يرى أن التناقض الأكبر هو صلب المسيح ثم قيامه، ومن موته تولد الحياة، ومن هزيمته يولد الانتصار). وكانوا يرون أن ما يميِّز الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية هو التناقض الذي بوسع لغة الشعر التعبير عنه، فهي يمكنها الحديث عن الشيء ونقيضه في الوقت نفسه، على عكس لغة العلم المجردة التي لا يمكنها التعامل إلا مع القوانين العلمية المجردة ومع الشيء أو نقيضه. ومن هنا يصبح الشعر والمجاز مسائل لصيقة بالوجود الإنساني ذاته، ولا يمكن التعبير عن المشاعر الإنسانية إلا من خلالها.

لم أتبنّ رؤية مفكري مدرسة النقد الجديد للنص الأدبي، ولكني مع هذا تأثرت تأثراً عميقًا ببعض مقولاتها النقدية والفلسفية، مثل تمييزهم بين الظاهرة العلمية (الطبيعية المادية) والظاهرة الإنسانية، وشكهم العميق في العلم بحُسبانه نموذجًا قاصراً عن التعبير عما هو إنساني. كما أنني حاولت دائمًا أن أرى النص الأدبي بحُسبانه كيانًا يحتوي على عناصر مركبة عديدة، قد يكون التناقض أحدها، ولكنه ليس بالضرورة أهمها، وأن بنية النص وشكله يماثلان (دون أن يعكسا) بناء اللحظة التاريخية. ومن ثم استفدت كثيراً من منهج قراءة النصوص دون أن أتبنى نموذج العداء للتاريخ الكامن وراءه.

وأذكر عام ١٩٦٥ أن دعاني صديق من أعضاء اليسار الجديد (البروفسير بيزان، وكان فرنسيًا من علماء الطبيعة) لاصطحابه في زيارة لروبرت أوبنهايمر Robert Oppenheimer، مكتشف القنبلة الذرية، في منزله في برنستون. وأوبنهايمر هو رئيس فريق سان ألامو الذي «نجح» في تسخير الطاقة النووية لإجراء أول انفجار نووي. وقد قدَّم لنا هذا العالم الجليل الشاي، وبعد أن تحدثنا في كل شيء، في اليسار الجديد وفي الرأسمالية الأمريكية، سألته: «ماذا كان شعورك بعد اكتشافك أن مشروعك قد «نجح» وأن موعد إجراء أول انفجار قد أصبح وشيكًا؟» أجاب باقتضاب شديد: «لقد تقيأت»، أي أنه أدرك مدى وحشية النموذج العلمي الموجه لسلوكه في أثناء عمله على القنبلة الذرية، وأدرك أنه نموذج منفصل عن الإنسان وقيمه وغاياته. ودُهشت من إجابته التي ذكَّرتني بما كتبه فرانسوا رابليه: «إذا لم يقترن العلم بالضمير أدى إلى خراب النفس»، كما ذكَّرني بخطيب جامع الحبشي في دمنهور الذي كان يستعيذ بالله في نهاية خطبة الجمعة من علِم لا يُستفاد به. وقد دعمت إجابة أوبنهايمر عن سؤالي من إحساسي باختلاف الإنساني

عن الطبيعي وبقصور العلم الطبيعي عن الإحاطة بالإنسان وبمنظوماته القيمية والجمالية وبخطورة انفصال التجريب العلمي عن الأهداف والأغراض الإنسانية. (ومن المعروف أن أوبنهايمر قضى بقية حياته يحارب ضد استخدام القنبلة الذرية).

وبدأ ينتابني شك عميق في بعض المقولات التي أصبحت مطلقات علمانية غيبية مثل الإيمان بالعلم والتقدم والتكنولوجيا. وتعلمت من كتاب كافين رايلي **الغرب والعالم** أن العلم له تاريخ متغير، وأن أهداف العلم البيزنطي والإسلامي تختلف عن أهداف العلم الحديث (على سبيل المثال). كما بدأت أعرف ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أن الفكر المادي الذي ظهر في القرن الثامن عشر وتلقى دفعة قوية من الاكتشافات «العلمية» في القرن التاسع عشر كان يستند إلى تصورات علمية خاطئة مثل قانون السببية البسيطة الذي وُلد في أحضان الرؤية النيوتنية (المادية الآلية) للكون. وعالم نيوتن عالم محكم مغلق يتسم بالحتمية الميكانيكية، وتفسير العالم، حسب تصوره، يستند إلى آليات الوجود الفيزيائي للذرة (الجُزىء) وقوانين الحركة. وانطلاقًا من هذا، ظهرت الرؤية العلمية المادية التي نادت بأنه توجد قوانين تحكم عالم الظواهر مستنبطة من الاستقراء القائم على الملاحظة والتجربة، ودعامته الأولى في ذلك مبدأ العلية أو السببية أو الحتمية وأنه لا يمكن الحديث عن تأملات خارج معامل البحث ونتائج التجريب.

وقد ظلت هذه الرؤية مسيطرة تمامًا حتى نهاية القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الوقت، بدأت الضربات توجه إلى هذا النظام المغلق بكل افتراضاته عن الحتمية والموضوعية ومطلقية الفضاء والزمان وإمكانية الملاحظة الموضوعية الخالصة للواقع والسببية الصلبة (أي أن السبب «أ» يؤدي إلى النتيجة «ب» بكل بساطة، مثلما تؤدي الحرارة إلى تمدد الحديد). فقد أدَّت نظرية الكم (الكوانتام) ولا تحدد هايزنبرج ونظرية النسبية إلى إضعاف قيمة كل هذه الافتراضات. خذ على سبيل المثال مبدأ الاشتباه أو عدم التفريق بين الجسيمات الفردية المفحوصة في الميكروفيزياء وزوال فرديتها عنها. فمثلاً إذا كان لدينا جسيمان في مكان واحد، ورغبنا في أن نتتبع سير أحدهما اختلط علينا الأمر بينهما، ولم يعد بمقدورنا تمييز أحدهما عن الآخر.

بل إنني قرأت في مجلة **تايم** أخيرًا عن تجربة «علمية» تبين أن جزيئات النشاط الضوئي (الفوتونات) حينما يخضعها الإنسان لتجربة ما، فإنها تعي ما يحدث وتغيِّر سلوكها.

وهذا شيء جديد كل الجدة، وهل يمكن التعميم منه على الكون؟ فمن المشكلات التي كان يتصور أن العلوم الإنسانية تواجهها هو أن الإنسان حينما يكون واعيًا أنه موضوع للتجربة فإنه يغيِّر سلوكه، فهل ستواجه العلوم الطبيعية المشكلة نفسها ؟

وقد نسفت النظرية النسبية الحدود القائمة بين الذات والموضوع، فقد أعطت المراقب أهمية كبيرة لأن سرعته أو سكونه يغيِّر في نتائج القياس، والمقاييس التي تُتخذ في قياس المدة والأطوال تتوقف في نهاية الأمر على وجهة نظر الراصد وإطار الإشارة الذي يوجد فيه، مما يضفي على قياسه طابعًا ذاتيًا (كانت نتائج القياس في الفيزياء الكلاسيكية مستقلة عن سرعة المراقب). لكل هذا لم يعد من الممكن أن تحتفظ الفيزياء بموضوعيتها، أي لم يعد الإنسان يرى الطبيعة في ذاتها، فهو يرى الطبيعة الملحوظة.

وقد ظهر أن ثمة وجودًا غير مادي للطاقة الذرية هو الوجود الموْجي. والتعامل مع ظاهرة الضوء أثبت أن جزيئات النشاط الضوئي (الفوتونات) تتصرف في مواضع تجريبية بحُسبانها مكونة من جسيمات وحزم ضوئية، وأنها في مواضع تجريبية أخرى تتصرف بحُسبانها مكونة من موجات. (وقد قال أحد علماء الطبيعة متهكمًا: في يوم السبت والاثنين والأربعاء نُعرِّف الضوء بأنه جسيمات وحزم، ثم يصبح موجات بقية أيام الأسبوع) ويسمَّى هذا «مبدأ الازدواجية»، وهو مبدأ موجود أيضًا في الذرات التي تتصرف أحيانًا وكأنها موجات وأحيانًا جسيمات. ولا يمكن لتجربة واحدة أن تبين أن الفوتونات ذرات وموجات في آن واحد، فكل تجربة تكشف طبيعة واحدة، إما ذرات وإما موضوعات.

وبعد أن كان منطق العلم لا يحتوي إلا على قيمتين فحسب هما: الصدق أو الكذب بمعنى أن تكون القضايا إما صادقة وإما كاذبة، أصبح من الممكن الآن تكوين منطق ثلاثي القيمة، فيه قيمة متوسطة هي «اللاتحدد»، وفي هذا المنطق تكون القضايا إما صادقة، وإما كاذبة، وإما غير محددة. كما أنه يمكن القول بأن الواقع الفيزيائي، كما يقول فؤاد كامل في مقال له بعنوان «أزمة العلم الحديث»، يقبل تفسيرين ممكنين، كل منهما يماثل الآخر في صحته، وإن يكن من غير الممكن الجمع بين الاثنين في صورة واحدة، لأن قانون اللاتحدد يجعل من المستحيل القيام بأي تجربة فاصلة تحدد أي التفسيرين هو الصحيح وأيهما الباطل. ويبدو أن مثل هذا المنطق هو الصورة النهائية لفيزياء الكوانتم حتى هذه اللحظة.

وأخيراً، فإن سؤالنا: ما المادة؟ لا يمكن الإجابة عنه بالتجارب الفيزيائية وحدها وإنما يحتاج إلى تحليل فلسفي للفيزياء. والطبيعة لا تُملي علينا وضعًا واحدًا بعينه، والحقيقة لا تقتصر على لغة واحدة.

ولعل اكتشاف الثقوب السوداء في الكون له دلالة علمية ورمزية في الوقت ذاته. فداخل هذه الثقوب تتحطم قوانين علم الطبيعة والأحياء ويتحطم الزمان والمكان ويتم التهام الضوء (العنصر الثابت في الطبيعة). ويمكننا أن نرى أثر الثقوب السوداء على ما حولها ولكننا لا نعرف كنهها تمامًا. فهي موجودة وأساسية لا يمكن تفسير بعض الظواهر دونها، ولكنها مع هذا غير خاضعة للتحكم الإنساني ولا نفهم كنهها تمامًا. وقد ظهرت أخيراً نظرية الفوضى (كيوس chaos) وهي ضربة أخرى للعالم المادي المغلق المصمت.

إلى جانب كل هذا أدركت أن كثيراً مما يسمَّى «القوانين العلمية» هي في واقع الأمر مقولات فلسفية قبلية، يؤمن بها العالم، وعلاقتها بعالم التجربة العلمية إما واهية وإما منعدمة. فعلى سبيل المثال إن قال أحد العلماء إن العالم «خُلق مصادفة» فإنه يؤكد «إيمانه» بتلك الحقيقة أو إخفاقه في التوصل إلى فهم حقيقة أصل الكون. وحين يتحدث عالِم آخر عن «المادة ذاتية التحريك» فهو هنا يسمي شيئًا لم يفهم كنهه. وفي كلتا الحالتين، فإن العالمين قد انطلقا من مقولات فلسفية غيبية تسبق عملية التجريب ذاتها.

وقد أخبرني أحد أصدقائي من علماء علم الطبيعة أن الوصول إلى نظرية عامة (بالإنجليزية: جراند يونيفيكيشن ثيري grand unification theory) يتطلب بطبيعة الحال استيعاب كل ما توافر لدينا من معلومات (أو أساسياته). ولكن هذا أصبح أمراً مستحيلاً في الوقت الحاضر (تضاعفت المعرفة الإنسانية منذ بداية التاريخ حتى عام ١٧٥٠، ثم تضاعفت مرة أخرى من ١٧٥٠ - ١٩٠٠، ثم تضاعفت مرة ثالثة في الفترة من ١٩٠٠-١٩٥٠، ثم أصبحت تتضاعف كل عشر سنوات ابتداءً من ١٩٥٠-١٩٩٠، والآن تتضاعف كل خمس سنوات). فأخبرته: «ماذا لو وضعنا كل المعرفة الإنسانية على جهاز كمبيوتر ضخم؟» قال: «ستظل هناك مشكلة استرداد هذه المعلومات». وأخبرني آخر أن هناك إشكاليات في العلم نعرف أنه يمكن حلها «نظريًا»، ولكن يتطلب ذلك أن يعمل الجيل الحالي من آلات الكمبيوتر والجيل الذي يليه لفترة قد تستغرق آلاف السنين، وربما كل ما تبقى من سنوات للنوع الإنساني على وجه الأرض.

إن محدودية العقل البشري من ناحية، وتكدس المعلومات والحقائق العلمية من ناحية أخرى، قد جعلا من العمل الجماعي التعاوني ضرورة لا محيد عنها في مجال البحث العلمي، في الوقت الذي لا يمكن فيه للكشف العلمي إلا أن يكون فرديًا. وهذه هي المعادلة الصعبة: فرد واحد لا يستطيع أن يستوعب نتائج العلوم لكثرتها وتشعبها، وفرد واحد هو الذي ينبغي أن يتوصل إلى كشف علمي أو نظرية واحدة ـ كنظرية النسبية ـ لتفسير النتائج التي توصلت إليها العلوم المختلفة.

وبالتالي أصبح من المستحيل الآن وضع نظرية عامة استنادًا إلى المعطيات الطبيعية/ المادية المتوافرة لدينا، كما كان الأمر في الماضي، فنحن لا نعرف بعضها برغم أنها معروفة للآخرين، كما أن البعض الآخر ينتظر الحل. (حين حان الوقت لمناقشة رسالة الدكتوراه الخاصة بابني حيث كان يدرس في إحدى جامعات الولايات المتحدة، أرسل له أحد الممتحنين تهنئته، ومعها صفحات معادلات رياضية لم يفهمها ابني، وطلب من أستاذه المشرف أن يشرحها له، ولكن الأستاذ المشرف نفسه لم يفهمها). وحيث إن الإنسان لا يمكنه أن يعيش دون مركز ودون إطار عام (فهو لا يمكنه أن يعيش من لحظة إلى لحظة) فإنه لا يمكنه الوصول إلى مثل هذه النظرية العامة إلا من خلال التأمل والتفكر و«افتراض» وجود مركز و«الإيمان» به.

وقد اتسع عالمنا على مستوى الماكرو (الأجرام ـ النجوم ـ الكون) وعلى مستوى المايكرو (الذرة ـ الجزيء . . . إلخ). واتسع نطاق المعرفة بشكل غير مسبوق. فإذا أضفنا إلى هذا مسألة التخصص الدقيق (وهي أن العالم الحقيقي هو الذي يعرف مجال تخصصه تمام المعرفة) فإننا تدريجيًا نواجه العالم المتخصص الذي يعرف الكثير عن تخصصه الضيق ويجهل الكثير عن أي شيء آخر (فالعقل الإنساني غير قادر على استيعاب كل شيء). وقد قال أحدهم مازحًا إن التخصص هو أن تزداد معرفة بموضوع تخصصك الضيق، ثم تزداد المعرفة اتساعًا والموضوع ضيقًا إلى أن تعرف كل شيء عن لا شيء!

وقد ذكر الأستاذ محمد سيد أحمد في مقال له بالأهرام أن «أخطر إنجازات الإنسان عند نهاية الألفية الثانية، هو تحرره من قيد حجمه في الكون، وبالتالي هو قدرته على تجاوز حجمه الطبيعي في استكشاف أسرار المتناهي الصغر والمتناهي الكبر . . ومعنى ذلك قدرته على التدخل لإعادة صياغة قوانين الطبيعة لأول مرة، حيث يتدخل «الثقافي» لا

لإعادة صياغة «الطبيعي». . ولكن، في عوالم المتناهي الصغر والمتناهي الكبر التي أصبح الإنسان يملك القدرة على ارتيادها، فإنه لا يملك في هذا الارتياد الاستعانة بحواسه الخمس (النظر والسمع واللمس والشم والذوق). . . وأصبح يستعيض عنها بالمعادلة الرياضية استناداً إلى افتراضات قد تصيب وقد تخطئ. . وهكذا أصبح يعتمد أساساً على أدوات مبهمة، تحمل أكثر من تفسير، وعرضة للالتباس. . وبالتالي فإن ما يحمل الوعد بتحقيق المعجزات للرقي بمصير البشر، يحمل في طياته خطر سوء التفسير، أو الاصطدام بما هو ليس معلوماً، ويكون مصدر انفلات لم يشهد البشر مثيلاً له من قبل، بل قد يعرض نفسه لخطر «الإفناء الذاتي» وصور من الانتحار الجماعي للبشرية ككل «لم تختبر من قبل هي الأخرى». وأن يصدر مثل هذا الكلام من الأستاذ محمد سيد أحمد أمر يجب أن يُؤخذ على محمل الجد.

وقد أسقط العلم الحديث تدريجيّاً فكرة اتساع رقعة العلوم وتراجع رقعة المجهول (وهي فكرة ساذجة حدت بأحد «العلماء» المتفائلين في القرن التاسع عشر إلى التنبؤ بأنه في خلال ثلاثين عاماً سيعرف الإنسان كل شيء، وبالتالي لا لزوم للأخلاق أو الله أو الدين). ولكن بعد مائة عام من التجارب العلمية، اكتشف الإنسان أنه كلما اكتشف وسيطر على شيء ما ظهرت له آلاف الأشياء الجديدة التي لا يعرفها ولا يمكنه السيطرة عليها، أي أنه كلما ازداد معرفة ازداد جهلاً. من ذلك تجربتنا مع الذرة، هذا الشيء الذي يتحرك دون قانون والذي يصعب رصده، وكلما رصدناه اكتشفنا عناصر جديدة فيه تحيرنا، ثم حطمناه لنؤسس الفردوس الأرضي. ونحن الآن في حيرة من أمرنا بخصوص التخلص من العادم النووي، وانتهى بنا الأمر إلى أنه قد يدمرنا ويدمر كرتنا الأرضية معنا. وها نحن أولاء نمسك بكرة اللهب، أي العادم النووي والأسلحة النووية التي يمكنها تدمير العالم عشرات المرات.

وإذا كان التحكم في الطبيعة هو وهم العلم الأكبر، فإن ما يحدث هو عكس ذلك، فالأمر يمتد من عالم الذرة ليشمل بعض «الاكتشافات» التكنولوجية التي نستخدمها في حياتنا اليومية. فيُقال على سبيل المثال إن الأغذية التي تحتوي على مكونات مُهندسة أو مُعدلة وراثيّاً تضعف جهاز المناعة (كما ثبت من كثير من التجارب العلمية) ولذا فهم يطلقون عليها «أغذية فرانكنشتاين». وقد طُرد أحد العلماء الإنجليز لأنه راح يؤكد هذه المقولة، وقد تظاهر بعض زملائه تأييداً لرأيه. وهذا لا يختلف كثيراً عما حدث لأحد

أصدقائي في الولايات المتحدة، إذ كان يُجري بعض التجارب على أفران الميكروويف ووجد أنها تسبب أضراراً جسيمة للإنسان، وقبل أن يتوصل لنتائج نهائية بخصوص موضوع بحثه، سحبت منه الميزانية بحجة توفير الاعتمادات. ونفس القول ينطبق على شاشات الكمبيوتر والميكروفيلم التي لا نعرف حتى الآن أثرها على عيون الإنسان وجسده.

وقد طرح أحد العلماء عدة أسئلة عن أمور بسيطة، ولكنها تبين مدى حدود المعرفة الإنسانية: لماذا ينفرد البشر بين كل الفقريات الثديية باستخدام الأطراف اليمنى غالبًا دون اليسرى؟ لماذا تتغيَّر حالة نباتات الظل المنزلية بتغيُّر أمزجة أصحابها ونفسياتهم؟ ولماذا تطير أسراب الطيور على شكل الرقم ٨ ؟ كيف تنجح حيوانات صغيرة كثيرة (أسماك وطيور) في الارتحال عبر آلاف الأميال نحو هدف بعينه، جيلاً بعد جيل، فتصل إلى هدفها بدقة، برغم أنها لم تكن قد رأته أو ذهبت إليه من قبل، ودون خرائط ولا بوصلات؟ وكيف تنجح حيوانات أليفة، لم تتعود على الهجرة، في السفر وحيدة آلافًا من الأميال، بحثًا عن أصحابها الذين هجروها، حتى تعثر عليهم؟ الإجابة عن هذه الأسئلة تعتمد أساسًا على القول بأن عالمنا يحتوي على الآلاف من العناصر والقوانين التي لم يحلم بها من اكتشف قوانين الديناميكا الحرارية، التي جمعت قوانين الوجود المادي والحركة في إطار واحد في محاولة أولية لوضع تفسير واحد وشامل للكون.

إن عدم التحكم أصبح سمة أساسية في عصرنا، وكلما زادت ميكنته والسيطرة عليه علميًا، أي تقدمه، قلت إمكانية التحكم فيه. ويتبدى هذا في أمور كثيرة مثل مشكلات البيئة والفشل في التخلص من النفايات وتزايد الأمراض النفسية. ولعل عدم التحكم يظهر بطريقة كوميدية في هذين المثالين البسيطين: تحول اسمي في الولايات المتحدة من عبد الوهاب Abdelwahab إلى عبد الوها Abdelwaha لأن الكمبيوتر لم يكن بوسعه أن يجد مكانًا للحرف الأخير. وقد اقترحت عليّ مرة إحدى الموظفات أن أسمي نفسي إلم Elm وكفى، فهو اسم أنجلو ساكسوني وقصير! يمكن للكمبيوتر أن يتعامل معه بكفاءة. وكانت لدي أخيراً مشكلة مع مجلة **نيوزويك**، إذ فوجئت بأنهم أوقفوا اشتراكي فجأة، وبعد أن شكوت لهم من الوضع أرسلوا لي خطابًا يرحبون فيه برغبتي في الاشتراك. فكتبت لهم قائلاً إن خطابهم لم يكن ردًا على خطابي، فأرسلوا لي خطابًا نمطيا آخر يقولون فيه إنهم يأسفون لأن اشتراكي انتهى، فأرسلت خطابًا ثالثًا أنبههم إلى

موضوع رسالتي وشكواي، فتسلمت في نهاية الأمر ردًا على خطابي يقولون فيه إنه على ما يبدو حدث خطأ ما وأنهم سيرسلون لي بأعداد المجلة، وطلبوا مني أن أهمل ما قد يصلني من خطابات أخرى. إذ يبدو أن الكمبيوتر سيستمر في مطاردتي بالرسائل النمطية والتي لا يمكنهم إيقافها! وهذا قمة عدم التحكم، وإن كان في أمر تافه مثل إرسال الرسائل، فما بالكم في مجالات أخرى مثل الاستنساخ والذرة والمعالجة الوراثية للنباتات!

وهناك أخيرًا مشكلة التجريب العلمي. فكثير من العلماء (من الذين حققوا اكتشافات في حقل الهندسة الوراثية) يقفون ضد إجراء التجارب في هذا المجال خوفًا من عواقبها الوخيمة بعد انفصال النزعة التجريبية عن النزعة العقلية والأخلاقية والإنسانية، بحيث أصبح التجريب نهاية في حد ذاته، بغض النظر عن نتائجه التي قد تودي بالإنسان! وقد قال أحدهم: إن الأخطاء في التجارب العلمية في الماضي، كأن يحدث انفجار أو ما شابه، كانت تتم داخل دورة الطبيعة لا تتحدى قوانينها، ولهذا فإن دورة الطبيعة قادرة على معالجة مثل هذا الخلل. فإن تلوثت منطقة ما، فإنه يمكن أن تترك بضع سنوات لتقوم العوامل الطبيعية بإصلاح ما أفسدت يد الإنسان. بل إن التلوث الإشعاعي قد يستمر لآلاف السنين، ولكنه مع هذا يظل داخل الزمان ودورة الطبيعة. أما تجارب الهندسة الوراثية، فهي أمر مختلف عن التهجين القديم في أنها تتجاهل تمامًا حدود البيولوجيا، إذ يمكن إضافة جينات من الفيروسات أو البكتريا أو الحيوانات في الشفرة الجينية لأنواع النباتات التقليدية. هذه التجارب قد تأتي بمخلوقات لا يمكن لدورة الطبيعة أن تتعامل معها؛ فهي مخلوقات تقع خارج نطاق حلقة التطور الطبيعية. وقد ظهر أخيرًا مصطلح «التلوث الجيني» (بالإنجليزية: جنتك بوليوشن genetic pollution)، وهو انتقال الجينات التي تم إدخالها على أحد النباتات (بقصد جعلها أكثر إنتاجية وأكثر مقاومة للمناخ) إلى نبات آخر (أعشاب ضارة على سبيل المثال)، مما يجعل القضاء عليها صعبًا أو مستحيلاً.

وقد وصفت خوف الإنسان الغربي من التجريب المتحرر من القيمة والغاية من خلال وصفي لبعض الصور المجازية والأساطير الأساسية التي هيمنت على وجدانه. وأولى هذه الأساطير هي أسطورة بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة وأعطاها للإنسان (بهدف الاستنارة بطبيعة الحال، وهذه هي الأسطورة العلمانية الكبرى). ثم تلتها أسطورة فاوستوس الذي باع روحه للشيطان في سبيل المعرفة الكاملة التي تمكنه من التحكم في

الواقع والزمان (أو هكذا كان الظن). ومع بداية القرن الثامن عشر، تظهر أسطورة فرانكشتاين، هذا الكائن القبيح الذي خلقه عالم «مستنير» يؤمن بالعلم وبمقدراته ليسخره في خدمته (المركزية الإنسانية). ولكن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حرًا ليعيث في الأرض فسادًا وفي الناس قتلاً، أي أن ثمرة العلم الإنساني هي قتل الإنسان، ونتيجة العلم الإنساني لا إنسانية، ففرانكشتاين إنسان طبيعي آلي يتحرك في إطار قوانين الطبيعة الآلية. ثم تظهر بعد ذلك أساطير مثل دكتور چيكل ومستر هايد وغيرهما لتدل على خوف الإنسان على ذاته الإنسانية المتعينة من عقله المجرد، الذي يتحرك في إطار القوانين العلمية والمعادلات الرياضية اللا إنسانية. وهكذا، بعد أن سرق بروميثيوس كرة النار من الآلهة بشقة بالغة لينير للإنسان طريقه وعالمه، وقف حائرًا لا يعرف ماذا يفعل بها بعد ذلك. وبدلاً من الاستفادة من النار، بدأت تحرق أصابعه، إذ رأى ثقوب الأوزون والتلوث وتآكل الأسرة واجتثاث أشجار الغابات المطيرة الاستوائية وازدياد غاز ثاني أكسيد الكربون، فاكتشف أنه لا يساعد الإنسان وينير طريقه، بل على العكس وجد أنه يساهم في هلاكه وحرقه وتصفيته. (يقال إن أحدهم دخل خلسة في أحد المنازل في تشرنوبيل، وسرق بعض النقود. وبعد أن تم تداولها ظهر أنها تثقب جيوب من يحملها بسبب أنها ملوثة بالإشعاع).

وقد أثبت التقدم أن تكلفته عالية، وأنه لم يشف كثيرًا من أمراض الإنسان الروحية والنفسية، بل فاقمها. والتقدم، حسب ما تعلمناه، هو تطبيق النموذج الغربي في التنمية والاستهلاك. وهو نموذج مبني على غزو الطبيعة والسطو عليها (٢٠٪ من سكان العالم من أهل الغرب يستهلكون ٨٠٪ من مصادرها الطبيعية). والآن، ماذا لو «تقدمت» الصين والهند حسب المقولات الغربية؟ ألا يعني هذا بليون سيارة جديدة تسير في الطرقات، يخرج عادمها وتلوث جو الكرة الأرضية وتحرق الأكسيچين، خاصةً إذا ما «تقدمت» البرازيل هي الأخرى، وبدأت في اجتثاث الغابات المطيرة الاستوائية (لتؤسس المصانع والطرقات وتحقق «التقدم المنشود» على الطريقة الغربية، فهذا حقها القومي)، فإنها بذلك تكون قد اجتثت مصدر ثلث الأكسيچين في العالم. إذا كانت فكرة التقدم الغربية تستند إلى لا محدودية الموارد الطبيعية، فإن الممارسة أثبتت عكس ذلك، فهناك معادن آخذة في الاختفاء، وهناك أنواع من الحيوانات والنباتات تنقرض سنويًا، وهناك مشكلة النفايات الآخذة في التزايد بشكل مخيف (يقال إنه في غضون عدة أعوام، لو استمر التقدم على ما

هو عليه، فإننا سنحتاج لستة كواكب في حجم الكرة الأرضية كمصدر للمواد الخام وكوكبين آخرين للتخلص من نفايات الاستهلاك الوحشي المرتبط بالتقدم). وبطبيعة الحال، هناك النفايات النووية، التي لم نعرف طريقة أكيدة للتخلص منها بعد. إن التقدم الذي كان من المفروض فيه أن يحقق سعادة الإنسان الأرضية أصبح يهدد وجوده على هذا الكوكب.

وهناك سؤال أطرحه دائمًا على نفسي وعلى الآخرين: هل جهاز الإنسان العصبي قادر على استيعاب كل هذه الأحاسيس والأفكار والمعلومات التي تُرسل له يوميًا من بيئته الاجتماعية التي يزداد إيقاعها سرعة ووحشية؟ وهو سؤال يجب أن نتوقف قليلاً لنسأله. وهل من قبيل المصادفة أن الجلطة الدماغية على مستوى العالم العربي والعالم أجمع آخذة في التزايد في السنوات الأخيرة؟ كما يمكن أن أتساءل عن نوعية الإنسان الذي سيكون الكمبيوتر هو العنصر الأساسي في حياته (يقال إنه في القريب العاجل سيمكن للإنسان أن يتحكم في كثير من عناصر بيئته من خلال الكمبيوتر: طهو طعامه - فتح الباب وإغلاقه - درجة حرارة منزله - طعام قطته... إلخ). هل يكون إنسانًا ذا خيال خصب قادر على التأمل، له ذاكرة تاريخية قوية، أو أن الكمبيوتر مع وهم التحكم سيجعل من الخيال مسألة «قديمة» والتأمل مسألة مستحيلة، والذاكرة التاريخية مسألة قد عفا عليها الزمن، فتراكم الخبرة ليست مسألة مهمة؟ هل يكون هذا الإنسان مثل إنسان اليوتوبيات التكنولوجية الذي يتحكم في كل شيء ويتم التحكم فيه؟

بل يمكن أن نسأل عن التقدم ذاته، وهل يؤدي بالضرورة إلى السعادة، ونتساءل مع مالكولم إكس الذي قال إن الدولة كي تتعامل مع الأفراد لابد أن تحولهم إلى أرقام وحالة مدرجة في الكتب، وإن هذه الدولة قد تستطيع أن ترسل إنسانًا إلى الفضاء الخارجي، ولكنها لا تعرف كيف تتعامل مع البشر. وبالفعل نجد أن الثورة العلمية قد نجحت في تطوير السلاح بشكل غير مسبوق في تاريخ البشرية. ولعل عجز الإنسان حتى الآن عن الحرب ضد الإنفلونزا دليل على توجه العلم غير الإنساني وعلى الحدود التي يفرضها علينا وجودنا الإنساني.

وقد أشرت في مقدمة كتاب **الفردوس الأرضي** إلى أن جوهر الحضارة الغربية هو الإيمان بمفهوم «التقدم» السريع والدائم والحتمي، إلى أن أصبح التقدم العلمي هدفًا في حد ذاته. وأن منطق التقدم الدائم وبأي ثمن هو المنطق السائد في العالم الغربي بل في

العالم بأسره. ولكن يبدو أن مشكلة البيئة في المجتمعات الصناعية قد بدأت في التفاقم، ولأول مرة في تاريخ التقدم في الغرب يدخل عنصر كيفي عليها، وبدأ المفكرون، بل المواطنون العاديون، يتحدثون عن «تكاليف» التقدم وعن تلوث البيئة. وهل مجرد «إنتاج» سلعة ما هو «تقدم» أو أن التقدم والتخلف يقاسان بمقاييس تقع خارج نطاق الأشياء والكم، وأنه لا يمكن استخلاص هذه المقاييس إلا من ظاهرة الإنسان نفسها ومن بيئته التاريخية نفسها؟ وإذا كان الحديث عن تلوث البيئة (الطبيعة الخارجية) أصبح أمرًا شائعًا في الغرب، فإن الحديث عن تلوث الإنسان (الطبيعة البشرية) سيصبح هو الآخر أمرًا مطروحًا عما قريب لا محالة... والمجتمعات الاستهلاكية التي تظن أنها قادرة على إشباع جميع رغبات الإنسان والتي تُعرِّف هذه الرغبات بشكل كمي، مسقطة احتياجاته الروحية من الحُسبان، أقول هذه المجتمعات تتجاهل ازدواجية [أي ثنائية] الإنسان وتسبب البؤس للبشر. هكذا كان خطابي آنذاك، برغم أنني كنت أصنِّف نفسي حينذاك علمانيًا بل ماديًا، لكن يبدو أنني كنت من البداية علمانيًا جزئيًا، أرى ضرورة فصل الدين عن الدولة وحسب، لا فصل الواقع الإنساني بأسره عن القيم الأخلاقية والمطلقات (كما يفعل دعاة العلمانية الشاملة الذين يطالبون بتطبيق القانون الطبيعي على كل من الإنسان والطبيعة، فهي شكل من أشكال وحدة الوجود المادية، كما سأبيِّن فيما بعد). ولذا أطالب الآن بفتح ملفات «ثمن التقدم» ومقارنة عائد التقدم بتكاليفه، وأن ننظر للتقدم المادي في إطار ما يحدث من «تخلف إنساني».

كل هذا جعلني أتحفظ بعض الشيء بخصوص مقولات أصبحت مطلقة بالنسبة للبعض مثل التقدم التكنولوجي والتجريب العلمي. وهذا لا يعني أنني رفضت المعرفة العلمية رفضًا كاملاً (كما يفعل بعض غلاة السلفيين) ولم أقبلها قبولاً كاملاً بحُسبانها المعرفة الوحيدة الممكنة (كما يفعل بعض غلاة العلمانيين، إذا أردنا استخدام المصطلح الذي صكه الصديق الأستاذ فهمي هويدي). كل ما في الأمر أن قبولي له أصبح مشروطًا وغير مطلق وداخل حدود.

الروحي والمادي

ومن التطورات الفكرية المهمة التي خضتها وقامت بتقويض الرؤية المادية، أنني بدأت ألاحظ أن التناقض بين «الروحي» و«المادي» ليس واضحًا تمامًا في بعض الكتابات الأدبية

والفلسفية الغربية (وخصوصًا التي توصف بأنها «صوفية»). فالروحي (أو المثالي) في مثل هذه النصوص يمكن أن يكون ماديًا، والمادي يمكن أن يكون روحيًا (أو مثاليًا). وتعود بدايات هذه الملاحظة إلى طفولتي، إذ كنت قد لاحظت العلاقة الحميمة بين والدي التاجر الكبير وشيخه، شيخ الطريقة الحصافية في دمنهور (كان اسم الشهرة لوالدي هو الحاج حصافي تيمنًا به، وسُمِّيت أنا عبد الوهاب تيمنًا باسم الشيخ عبد الوهاب الحصافي). كان والدي، الشخصية الفاوستية الجبارة المؤمن بالتراكم الرأسمالي، والذي كان يقضي معظم وقته في البيع والشراء وإبرام الصفقات، يتجاوز العقلية التعاقدية ويتحول إلى حمل وديع في حضرة شيخه، وينفق عليه وعلى حاشيته بسخاء، ويقيم الولائم احتفالاً بمقدمه. وحيث إنني كنت أحاول تفسير كل شيء، فإنني لم أجد تفسيراً لهذه العلاقة ولا هذا التحول في سلوك أبي من الرأسمالية إلى الصوفية وبالعكس.

وقد وجدت شيئًا مماثلاً في كتابات المتصوف السويدي عمانويل سويدنبورج Emma-nuel Swedenborg (الذي تأثر به الشاعر وليام بليك). وكانت كنيسته التي أسسها كنيسة غريبة، فهي كنيسة متصوفة تدعو للحرية المطلقة التي تصل إلى درجة الترخيصية. ولكن فكر سويدنبورج الصوفي ارتبط بالثورة البورجوازية في السويد. ونفس الظاهرة توجد في شعر بليك، فقد ارتبط شعره بالثورة الفرنسية والصناعية ولكنه في الوقت ذاته كان من المؤمنين بتعاليم سويدنبورج ثم طوَّر منظومة صوفية أسطورية غنوصية. ولا يختلف هذا كثيراً عن التصوف الحلولي سواء في الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو عن النزعات المشيحانية أو المهدوية.

وفي أثناء دراستي للأدب الأمريكي، لاحظت أن الكاتب الأمريكي رالف وولدو إمرسون Ralph Waldo Emerson، فيلسوف المدرسة الترانسندنتالية والروح الكلية (أوفرسول Oversoul)، الذي كان ينتمي للكنيسة الموحدانية (بالإنجليزية: يونيتريان Unitarian) والذي كان يتغنى بأعمال سويدنبورج وبوذا وكونفوشيوس وجلال الدين الرومي، هو ذاته الفيلسوف الأثير لدى الرأسماليين الأمريكيين العمليين الماديين. (وقد تطور تداخل المادي والروحي المقدس وغير المقدس والذاتي والموضوعي في الكنيسة الموحدانية لدرجة أن شعائر الصلاة في هذه الكنيسة تتغيَّر من يوم ليوم حسب هوى أعضاء الكنيسة ورغباتهم. فهي في يوم قراءة بعض القصائد، وفي يوم آخر قد يتحدث أحد المتعبدين عن مشاعره الداخلية. وفي مرة قامت إحدى راقصات الستربتيز striptease

[أي راقصة تقوم بنزع ملابسها قطعة قطعة في أثناء رقصها] بالتعبير عن مشاعرها «الدينية والروحية» . . . إلخ، عن طريق أداء إحدى رقصاتها في الكنيسة، ولم يعترض راعي الكنيسة عما حدث واكتفى بالقول إنها طريقة غير تقليدية للتعبير عن الإيمان الديني !). ومن الشائع في الولايات المتحدة أن يقول أحدهم إن تجربة زيارته لمتحف ما أو مطعم ما أو عرض مسرحي أو غنائي ما (بل وتجربة جنسية ما) كانت تجربة «روحية».

وكانت مكتبة إمرسون تضم كثيراً من الكتب عن الإسلام، ولكنه لم يكن يشير إليها إلا نادراً، ولا يقتبس إلا المقطوعات الصوفية منها. وعلى العكس من هذا، نجد أن كتاباته زاخرة بإشارات إلى الديانات الآسيوية (وفيما بعد لاحظت انتشار التراث الصوفي الحلولي [القبالاه] بين أعضاء الجماعات اليهودية وفي الوقت ذاته اشتغالهم بالتجارة).

ولذا بدأت أتساءل: هل ثنائية الروح والمادة (والمقدس وغير المقدس والذاتي والموضوعي) في مثل هذا الخطاب إذن ثنائية زائفة ؟ هل من يستخدمون هذا الخطاب قد يستخدمون كلمتي «مادة» و«روح»، ولكنهم في واقع الأمر لا يميِّزون بينهما، ومن هنا فهم يدورون في إطار واحدية لا تعرف الثنائيات، وأن عالمهم مكون من جوهر واحد يسميه البعض «الإله» أو «الروح» ويسميه البعض الآخر «الطبيعة» أو «المادة» أو حتى «الذات»؟ وهل الاختلاف بين الفريق الأول (المادي) والفريق الثاني (الروحي) ليس اختلافًا في البنية وإنما في التسمية وحسب ؟ هل هذا تعبير عن الميتافيزيقا الحلولية (روحية كانت أو مادية) حين يحل الإله في الطبيعة ويصبح جزءاً لا يتجزأ منها ؟ وهل هذه الميتافيزيقا الحلولية هي ميتافيزيقا من لاميتافيزيقا، أو ميتافيزيقا مادية بلا أعباء أخلاقية ؟! وهل نحن نحتاج، إذن، لمقولات تحليلية جديدة لفهم الاختلاف بين الواحدية المادية والواحدية الروحية ولفهم الوحدة النهائية بينهما، الكامنة خلف الثنائية الظاهرة ؟ هل هناك نمط عام قائم ونموذج كامن وراء هذا الإيمان الراسخ بالبوذية والكونفوشية والعبادات الآسيوية والتصوف المتطرف من جهة، والفردية والليبرالية المتطرفة والرأسمالية والبراجماتية من جهة أخرى؟ (وهكذا يعود الدين مرة أخرى كمقولة تحليلية). ومن أولى المحاضرات العامة التي ألقيتها في الولايات المتحدة محاضرة في جامعة فيرلي ديكنسون Fairleigh Dickinson في نيوجيرسي كانت بعنوان «فاوستوس متخفيًا في زي بوذا»،

حاولت أن أبيِّن فيها أن هنري ديڤيد ثورو حينما خاض تجربته «الصوفية» وانسحب إلى وولدن، كان متأثرًا بالتراث الشرقي الذي ينحو نحو إنكار الذات، ولكن تأثره كان سطحيًا، فقد كان يحمل ذاتًا فاوستية تبتلع الدنيا، وأنه لم يكن متصوفًا بمعنى الزهد وإنما بمعنى أنه يحب أن يصل إلى جوهر الأشياء ليهيمن عليها. وهذه الأطروحة لا تختلف جوهريًا عن أطروحة ماكس فيبر الخاصة بعلاقة الرأسمالية الرشيدة بالبروتستانتية، والتي لم أكن قد قرأت عنها بعد.

وبدأت أتلمس طريقي نحو نموذج الحلولية (الذي سأشرحه بالتفصيل فيما بعد)، فالديانات الآسيوية ورؤية هيجل Hegel والدعوات المشيحانية (التي تَعدُ المؤمنين بالفردوس الأرضي عما قريب) كلها رؤى واحدية لا يوجد فيها مجال للأحلَام المفارقة للمادة بشكل جذري، فتتحد الروح بالمادة والمقدَّس بالزمني، ويتوقف الجدل والتاريخ ويصبح حديث الروح هو ذاته حديث المادة، وحديث المادة هو ذاته حديث الروح، ويؤدي التمركز حول الذات إلى الذوبان في الموضوع بحيث لا يوجد فارق بين الإنسان المركب والطبيعة البسيطة! وهذا هو النموذج الكامن وراء الرأسمالية الاستهلاكية والإمبريالية. وكل الفلسفات الفاشية فلسفات مادية فردوسية حلولية تعلن نهاية التاريخ الآن وهنا (وقد أدركت تدريجيًا أن إسرائيل تنضوي تحت نفس النمط). وكانت المسرحية الموسيقية «شعْر» (التي سبق الإشارة إليها) تتحدث عن الفعل الجنسي أو أي شيء يحقق اللذة للمرء بحُسبانه تجربة روحية!

وهنا بدأت أدرك مخاطر الهيجلية بحُسبانها رؤية واحدية مغلقة إذ سيتحد العقل الكلي (في نهاية الأمر والزمان والتاريخ) بالطبيعة، فتصبح الطبيعة فكرًا والفكر طبيعة، والمادة روحًا والروح مادة، وينغلق الجدل وتُلغى الثنائيات. فهو نسق لا تدافع فيه، برغم كل ادعاءاته «الجدلية». وبالتدريج، أدركت أنني حينما أتحدث عن نهاية التاريخ فإنني أتحدث في واقع الأمر عن بعض النظم الفلسفية المادية (التي تدَّعي الروحية أو التي تستخدم ديباجات روحية للتعبير عن المادي) والتي تحلم دائمًا بتشييد الفردوس في الأرض، اليوتوبيا التكنولوجية، في لحظة ينتهي فيها التاريخ ويُعلَن انتهاء الجدل والمعاناة والتدافع ثم انتهاء الإنسان نفسه ـ أي أن نهاية التاريخ هي انتصار المادة وسد المسافة بين الطبيعة والإنسان وتصفيته ككيان مستقل متجاوز للنظام الطبيعي. وقد اتضح كثير من هذه الأفكار فيما بعد، بعد صياغة نموذج الحلولية ووحدة الوجود.

وهكذا، اختلط التصوف والمادية، واللاعقلانية والعلم والتكنولوجيا، والدين والهوية والاقتصاد والجنس ورؤية الإنسان للكون، وتداخلت الأمور ولم يعد العالم واحديًا ماديًا بسيطًا، يضم مقولات مستقلة لها حدود واضحة، وبناءً فوقيًا يُردُّ إلى بناء تحتي (أساسي) يُردُّ بدوره في نهاية الأمر إلى العلاقات الاقتصادية. ونفضت عن نفسي وهم الموضوعية الفوتوغرافية وتصور أن العقل كالمرآة يعكس الواقع، وتبنيت نموذجًا توليديًا في رؤيتي للواقع (كما سأبيِّن فيما بعد). وهكذا انتقلت من سذاجة المادية واختزاليتها إلى تركيبية الظاهرة الإنسانية. وكنت أحاول دائمًا أن أصل إلى إطار تصوري عام (نموذج كلي) يضم كل هذه الموضوعات والأطروحات.

بدايات الانتقال

لم يتم الانتقال من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية، ولم تحل النماذج التفسيرية المركبة (التي تذهب إلى أن هناك قانونين: واحدًا للإنسان والآخر للمادة) محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة (التي ترى أن هناك قانونًا ماديًا واحدًا يسري على كلٍّ من المادة والإنسان) دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. فالفلسفة المادية فلسفة مريحة تختزل الواقع وتختزل الوجود الإنساني في قوانين المادة، ولذا فهي قادرة على تفسير كل شيء وعلى تزويد الإنسان بأجوبة سريعة. (كنت أقول ساخرًا ـ فيما بعد ـ إن إحدى مزايا الفلسفة المادية أنها قادرة على تحويل الإنسان في لحظات إلى مثقف قادر على الإجابة عن كل الأسئلة الكبرى وتفسير كل شيء والإفتاء في كل شيء من خلال صيغ جاهزة بسيطة). وبرغم إحساسي بقصور هذه الفلسفة، وبرغم التناقضات الصارخة بين النموذج المهيمن من جهة وتجربتي وسلوكي وإحساسي بما حولي من جهة أخرى، وبرغم محاولتي التملص بعض الشيء من المقولات المادية المصمتة فإنني حاولت في الوقت ذاته أن أمكث داخل حدود الفلسفة المادية (فإسقاط النموذج المهيمن وإحلال آخر محله ليس مسألة سهلة أو هينة)، ولذا بدأت أبحث عن مقولات زمنية (مادية) تتسم في الوقت ذاته بقدر من الثبات والتجاوز في عالم الصيرورة المادية تصبح هي مرجعيتي النهائية ومصدر القيمة والغاية والاتجاه. باختصار شديد، حاولت أن أنقذ مقولة الإنسان الحر المستقل من السقوط في حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويا لها من مفارقة!

ويبدو أن هذه ظاهرة متكررة في تاريخ الفكر الإنساني، وقد سميتها ظاهرة «الإله الخفي»، وهو مفهوم يعني أن الإنسان قد يؤمن بشكل واعٍ بنموذج مادي، ويظن أنه استبطنه تمامًا حتى أصبح جزءًا لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان مع هذا، في ظروف معينة، تفصح أقواله وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واعٍ عن وجود شيء ما في أعماق أعماقه يتناقض مع الإطار المادي الواحدي الذي تبناه. وبرغم هذا فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة، ويمكننا القول بأن الإله الخفي هو في واقع الأمر البحث غير الواعي للإنسان الطبيعي/ المادي عن المقدس في عالم الطبيعة/ المادة ذلك العالم الذي لا قداسة له ولا محرمات فيه ولا حرمات.

ويتضح الإله الخفي في بعض العبارات المتواترة في الفكر الغربي الحديث. فهناك دائمًا حديث عن «التجاوز من خلال الطبيعة/ المادة» (بالإنجليزية: ترانسندانس ثرو نيتشر transcendence through nature)، بمعنى أن الإنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يذعن لها ولا يرفضها، فهو يتطلع لأن يتجاوزها (وصولاً إلى المقدس)، وهي محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحريته ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الرباني) دون التخلي عن الإطار المرجعي المادي النهائي.

ويتضح الإله الخفي بشكل أكبر في عبارة «النزعة الطبيعية المتجاوزة أو الخارقة للطبيعة» (بالإنجليزية: سوبرناتشورال ناتشوراليزم supernatural naturalism)، والتي وردت في كثير من الكتابات التي تصف الحركة الرومانسية، وهي عنوان كتاب للناقد الأمريكي إبرامز. كما قال أحد النقاد إن مدرسة فرانكفورت تؤمن بـ «الإنسانية الميتافيزيقية» (بالإنجليزية: ميتافيزيكال هيومانيزم metaphysical humanism). ففي كل المصطلحات السابقة يوجد مكون مادي (خلال المادة - الطبيعة - الإنسانية) ومكون متجاوز للمادة (تجاوز - تجاوز الطبيعة أو الخارق لها - الميتافيزيقية) الذي يمكن أن نعرِّفه بأنه المقدس، مما يعني وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية برغم كل المحاولات لمحاصرتها في إطار مادي محض.

كنت أدور في نفس النمط حينما بدأت بحثي عن مقولات ثابتة متجاوزة في عالم المادة، ولذا حاولت أنا أيضًا أن أؤكد استقلال الإنسان وأحتفظ به في الوقت نفسه داخل المُعطَى المادي، ولذا بدلاً من التحدث عن «العنصر الرباني» في الإنسان (كما فعلت فيما

بعد)، كنت أتحدث عن «العنصر الكوني» الذي كنت أعرِّفه حينذاك بأنه «العنصر الثابت نوعًا» في الإنسان والطبيعة وبالتالي فهو غير تاريخي غير مادي (برغم ماديته الواضحة). وكلمة «كوني» كلمة مبهمة، فالعناصر الكونية توجد داخل عالم المادة الذي يتسم بالحركة ولكنها تتجاوزه نظرًا لثباتها النسبي، فهي غير خاضعة لقوانين التاريخ والزمان والصراع الطبقي وعلاقات الإنتاج والتغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية، أي أنها غير خاضعة لقوانين المادة، ومن ثم فكلمة «تاريخي» في هذا النص تعني «مادي» (كل هذا تعبير عن النموذجين المادي [الظاهر] والإنساني [الكامن] اللَّذين تحكما في وجداني في أثناء فترة التحول). وكما بيَّنت في موسوعة ١٩٧٥:

«العنصر الكوني في أي بنية تاريخية هو عنصر لا يخضع للقوانين التاريخية بل يتحداها ويمدها بالحياة. وتحت هذا العنصر، تندرج الرغبة الجنسية بالمعنى البيولوجي وكل الحاجات البيولوجية والبيئة الجغرافية (خاصةً في جانبها الذي لا يتأثر كثيرًا بالتدخل الإنساني) والمشاعر الإنسانية الأساسية مثل الخوف من الظلام والموت».

وتتضح نفس المحاولة نحو توسيع نطاق استخدام المصطلحات الماركسية القديمة مع البقاء داخل النسق المادي في بعض المصطلحات النظرية التي طورتها في موسوعة ١٩٧٥. كنت أشعر أن ثنائية البناء الفوقي/ التحتي هي في واقع الأمر إثنينية تتسم بقدر كبير من التبسيط والاختزالية وتُصفِّي في نهاية الأمر برد الأول للثاني، كما أنها تؤدي إلى سقوط كل شيء في قبضة المادة والصيرورة والحركة والواحدية، وبالتالي لا تبقى أي ثوابت، وتختفي ظاهرة الإنسان ككيان مستقل عن عالم الطبيعة/ المادة المتغير. وانتهى بي الأمر إلى أن نَحَتُّ مصطلحًا شبه ماركسي، ولكنه كان - في تصوري - يتجاوز الثنائية الماركسية التبسيطية الاختزالية. فأشرت إلى العنصر الكوني بحُسبانه - كما أسلفت - جزءًا من البنية التاريخية يتسم بالثبات النسبي، ولكنه في ذات الوقت منفصل عنها (أي أنه يعكس ثنائية الإنسان والمادة الكامنة في وجداني)، ولذا فهو - حسب تصوري آنذاك - يشكل الأساس التحتي للبناء التحتي (ولذا سميته «البناء تحت التحتي»). كما أنه يعبر عن نفسه على قمة البناء الفوقي (ولذا سميته «البناء فوق الفوقي»).

وقد أكدت أن «العنصر الكوني» هو الحد الأدنى المشترك بين البشر وأن تكرار العناصر الكونية وثباتها هو في نهاية الأمر أساس إنسانيتنا المشتركة ومصدر مقدرتنا على تجاوز الطبيعي/ المادي. ثم أضفت قائلاً:

«ووجود العنصر الكوني في البنية التاريخية هو مصدر تجددها. والتداخل بين الكوني والتاريخي هو أساس التقدم والحركة، فالإنسان الفرد موجود داخل الدائرة التاريخية ومستوعب فيها، وهذا الاستيعاب إذا كان تامّا وكاملاً فإن الإنسان يفقد الرغبة في الثورة [التجاوز في مصطلحي الحالي]، ولكنه لأنه داخل البنية التاريخية وفي الوقت نفسه على صلة بعناصر كونية غير تاريخية، فإنه لا يُستوعب تمامًا [في البنية التاريخية] وإنما يحتفظ بالقدرة على الانسحاب داخل ذاته وعلى إنشاء صلة مباشرة مع الكون، وعن طريق هذه العملية يعيد صياغة نفسه ويكتسب مقومات الحياة التي تجعله لا يقنع بما حوله بل يطرح رؤى جديدة. ولنلاحظ أن العنصر الكوني هو مصدر الثورية [أي القدرة على التجاوز] إن ظل متفاعلاً مع العنصر التاريخي، ولكنه لو استقل فإن الإنسان يصبح «الإنسان الفرد» ضيق الحدود، ولكنه في الوقت نفسه «الإنسان الكوني» الذي لا تحده حدود [السوبرمان في مصطلحي الحالي]، وهذا هو جوهر الاستقطاب الرأسمالي إذ يذهب الإنسان البورجوازي إلى الطبيعة أو إلى السوق، فهو فرد غير اجتماعي، عالم في حد ذاته، مغلق تمامًا لا يربطه رابط بالآخرين، ولكنه عالم لا تحده حدود، يتحد بالطبيعة إن شاء، ويستولى على فائض القيمة دون أي قيود، وينتج ما يشاء من سلع ويبيعها بالسعر الذي يراه. ولكن الشيء نفسه ينطبق على العنصر التاريخي، فإذا لم يتفاعل العنصر التاريخي مع العنصر الكوني، فإن الإنسان يصبح «الإنسان البيروقراطي» [«السبمان»، دون الإنسان في مصطلحي الحالي] المجدب الذي فقد الحلم والذي يقنع من الحياة بقرارات اللجان والخطط الخمسية والسبعية، ويبتهج بتوجيه من السلطة ويحزن إن طُلب منه ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

ثم حاولت أن أؤسس نظامًا أخلاقيًا استنادًا لهذا العنصر الكوني (غير المادي):

«ولعل تأكيد العنصر الكوني في البنية التاريخية يكتسب أهمية خاصة عن ذي قبل، فنحن في عصر التكنولوجيا والتجريب، وباسم «التقدم» التاريخي والعلمي بدأ الإنسان يستهلك موارده الطبيعية بسرعة فائقة وغير رشيدة، وهي سرعة لا تمتد إلى الخارج وإنما إلى داخل الإنسان نفسه، إذ بدأ الإنسان يفقد ذاته وبدأ يجرب فيها المخدرات والشذوذ الجنسي، ولا يمكن الوقوف ضد هذا الاتجاه إلا من منظور كوني/ تاريخي في الوقت ذاته. فنحن لا نملك أساسًا فلسفيًا لنقد التجريبية والاستهلاكية في المجتمعات الغربية من منظور تاريخي وحسب، فهي مجتمعات «منتجة»، كما أن الشذوذ الجنسي توافق عليه الأغلبية

العظمى ولا تمانع فيه بتاتًا. ولا يبقى أمام الإنسان الثوري إلا العودة للطبيعة الكونية (البشرية وغير البشرية). فالسعار الاستهلاكي. . . سيؤدي بنا إلى التهلكة: بيئة ملوثة، عالم نتنافس فيه على المواد الخام، كون أقرع لا خضرة فيه، أنهار تحمل الأحماض القاتلة بدلاً من المياه الصافية، هواء يحمل كميات محترمة من الكربون مونوكسيد. وحينما تقرأ جريدتك اليومية في الصباح، فلتتذكر أيها الإنسان الاستهلاكي الأشجار التي قطعتها الفأس الصناعية العلمية لتزودك بكم هائل من الأخبار، أنت في نهاية الأمر في غنى عنها، فلقد سمعت معظمها في النشرة الإخبارية. أما الإنسان التجريبي فسيؤدي إلى خلق أنماط بشرية لا هي بالذكر ولا هي بالأنثى، وبشر في حالة غيبوبة كاملة مستمتعين بالشذوذ والغيبوبة. من منظور كوني يمكننا أن نشير إلى أثر الاستهلاك على المجتمع والإنسان. إن التقدم العلمي سيؤدي إلى ورطة كونية، لأنه تقدم لا يأخذ في الحُسبان العنصر الكوني (حدّاً أدنى من الاتزان والتفاهم مع الطبيعة).

ولعل هذا الاتجاه هو ذاته الذي سيؤدي إلى تكاتف البشر في مواجهة الطبيعة ليرشدوا الاقتصاد الإنساني ووسائل الإنتاج في العالم، وإلا قضى الإنسان على نفسه وعلى بيئته. ونفس الشيء ينطبق على محاولات التجريب في الإنسان، فلا يمكننا الوقوف ضد الهلوسة والشذوذ إلا بالعودة إلى العناصر الثابتة في النفس البشرية، وهي العناصر تحت التحتية وفوق الفوقية. ومن الواضح أنه عبر التاريخ قد ترسخت مسألة أن الإنسان الواعي خير من الإنسان الذي يفقد رشده، وأن العلاقة الجنسية المثلى هي العلاقة بين الرجل والمرأة وليست بين فردين من نفس الجنس. وبهذه الطريقة يتقاطع الكوني مع التاريخي، وتنتج حركة حلزونية متطورة وحية وليست حركة دائرية آسنة وميتة.

وكنت واعيًا تمامًا بتناقض موقفي (الكوني بحُسبانه عنصرا ثابتًا يوجد داخل عالم المادة المتغير)، ومع هذا كنت أرى هذا التناقض تكاملاً، فكنت أقول: «واعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا (مستخدمًا المادية الجدلية)، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا (منطلقًا من القرآن والسُّنة)». كما كنت أصنِّف نفسي ساخرًا بأنني ماركسي سني، أو ماركسي بشرطة.

وهذا البحث عن مقولة ثابتة متجاوزة في عالم الصيرورة المادية عبَّر عن نفسه في الإيمان بالتاريخ. ولكن كوْن الإنسان كائنًا تاريخيًا، كان يعني - بالنسبة لي حينذاك -

استقلاله عن القوانين الطبيعية ووعيه بذاته كخالق الحضارة ومبدع لها، ومن هنا كلمة «تاريخي» في هذه النصوص تعني «يمكن رده لعالم الإنسان ولا يمكن رده لعالم الطبيعة/ المادة» (ومن هنا اهتمامي المبكر بإشكالية نهاية التاريخ بحُسبانها نهاية الإنسان). هذا الاهتمام بالتاريخ ترجم نفسه إلى ضرورة تأكيد الهوية القومية (والخصوصية القومية) بحُسبانها تتسم بقدر من الثبات والتجاوز. وللتعبير عن هذه الهوية بدأت في تغيير بعض معالم حياتي. فكنت، على سبيل المثال، أرتدي جلبابًا ريفيًا في الحفلات التي تُقام لتوديعي في الولايات المتحدة حين حصلت على الدكتوراه، إعلانًا عن أن عودتي ليست مجرد عودة جسدية وإنما عودة روحية. (لم تكن ابنتي التي وُلدت في الولايات المتحدة قد رأت الجلباب المصري من قبل، ولذا نبهتني مرة إلى أن جلبابي يلامس الأرض واستخدمت كلمة «جاون gown» أي «قميص نوم» بدلاً من جلباب، فضحكت وعرفت أنني فشلت في أول دروس الخصوصية القومية الذي لقنته لابنتي).

ولعل عدائي للصهيونية ينبع من نفس المصدر، فهي أيديولوجية معادية للتاريخ وبالتالي للإنسان والقيم، ولذا تبنيت القضية الفلسطينية التي تحولت إلى نقطة الثبات والتجاوز بالنسبة لي، فهي قضية الحق فيها واضح غير مبهم. فالفلسطينيون طُردوا من ديارهم دون وجه حق، وكل ما يطلبونه هو العودة إليها، هذه حقائق أساسية ثابتة، ذات مضمون أخلاقي واضح لا يمكن التفاوض بشأنها، الحلال فيها بيِّن، والحرام بيِّن، ولا يمكن للإنسان أن يرفضها إلا من منظور دارويني مادي شرس. ثم اتسعت القضية الفلسطينية لتصبح رمزًا للتاريخ الإنساني بأسره بحُسبان أن التاريخ كيان مركب لا يُردُّ إلى الطبيعة/ المادة.

وقد عبَّر كل هذا عن نفسه في الكلمة التي كتبتها في أثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣ ونشرها **الأهرام** بعنوان «كلمة عربية في زمن الأباطيل»:

«لا، لم نصنع الأساطير ولا المعجزات، وإنما تحركنا مع تاريخنا العربي وتحرك معنا، دفعناه إلى الأمام ودفعنا، خلقناه وهو يهبنا الحياة.

«لا، لم نصنع الأساطير وإنما عشنا واقعنا بكل حقائقه وإمكاناته، فلم تسكرنا الرؤى ولم يبعث الواقع في أنفسنا القنوط، وحملنا الراية الفرحة الحزينة وعبرنا.

«في زمن الكذب والأباطيل والإحصاءات الملفقة والعلاقات العامة والآلة التي تنتظر

من البشر الإذعان، تعبر أيها الإنسان دهاليز الخوف لتعلن أنك لا تزال في مركز الكون. وحينما أسقطت الآلة الحديدية «المتفوقة» النيران على القرى والأطفال والأشجار في الجزائر، وحينما زمجرت الآلة الفاتكة «الكفء» في سماوات فيتنام الزرقاء وفوق غاباتها المورقة الخضراء، لم تذعن أيها الإنسان وإنما انطلقت وعبرت وأمليت إرادتك.

«وها أنت ذا في سوريا وفي مصر وفي أنحاء شرقنا العربي تعبر الحاجز مرة أخرى لتؤكد أنك لن تستسلم للأشياء والأصنام حتى ولو أخذت شكل نابالم حارق أو فانتوم قاتل أو أموال يهودية صهيونية لا تُعَدُّ ولا تحصى أو إمدادات أمريكية لا تنتهي أو جيش إسرائيلي «لا يقهر».

«في مركز الكون فلتقف أيها الإنسان العربي ولتغرس راية العروبة والحق في أعلى القمم».

وعلى الرغم من إيماني العميق بما كنت أقول في ذلك الوقت، فإنني كعادتي استغرقت في التأمل وبدأ الشك يزحف إلى نفسي. فالدراسة الموضوعية للتاريخ (والهوية القومية)، تبين أنه هو الآخر مجرد حركة، ومن هنا يطرح السؤال نفسه: هل هذه الحركة لها غاية؟ أو أنها حركة مادية صرفة لا غاية لها؟ فإذا أخذنا بالاحتمال الأول، بمعنى أنها حركة لها غاية، فإن السؤال بخصوص مصدر هذه الغاية يطرح نفسه، بما أن المادة لا تعرف لا الغاية ولا القيم. ولذا فالإيمان بـ «حتمية التاريخ» و«حتمية انتصار الطبقة العاملة» و«حتمية تحرير فلسطين»، وما شابه من حتميات هو في واقع الأمر إيمان بغائيات مادية ونوع من أنواع الميتافيزيقا المتخفية. (أسميها الآن «الميتافيزيقا القذرة» لأنها تنكر هويتها كميتافيزيقا وتطرح نفسها على أنها «علْم» بل «وعلْم طبيعي» له قوانينه المادية الموضوعية! هذا على عكس «الميتافيزيقا النظيفة»، فهي ميتافيزيقا ظاهرة واضحة، لا تخجل من طرح نفسها على أنها ميتافيزيقا ولا تتطفل على أي شيء ولا تتخفى وراء أي مسميات أخرى).

وقد حدثت لي هذه الواقعة التي يتبدى من خلالها بدايات الانتقال واختلاط النماذج المهيمنة عليّ، وكيف كنت أقف على الحدود بين الشك والإيمان: قرأت إعلانًا في أحد المطارات يقول «كأنك تمتلك خط طيران As if you own an airline». وقرأت تفاصيل الإعلان فوجدت أنه يمكن للمرء أن يدفع ١٩٩ دولارًا فقط لاغير ويسافر أينما يريد على طائرات شركة إيسترن لمدة ثلاثة أسابيع. فلم أصدق الإعلان في بداية الأمر، وأخبرت

مكتب السياحة الذي أتعامل معه، فلم يصدق الموظف المختص هو الآخر الإعلان، ولكنه أخبرني بأنه على استعداد أن يقطع لي التذكرة إن حددت له المسار (فتحديد المسار سيستغرق منه وقتًا طويلًا). وبالفعل أعطاني الكتاب الخاص بمواعيد الطائرات وأعددت رحلة تأخذني إلى دالاس، في ولاية تكساس، ومنها إلى ولاية كاليفورنيا (لوس أنجلوس وسان فرانسيسكو) ثم إلى ولاية فلوريدا فبورتوريكو والمكسيك. ففوجئ مكتب السياحة بأن الكمبيوتر قد قبل التذكرة، بل وتصادف أن يوم قطع التذكرة كان هو آخر يوم يُسمح فيه بذلك. وبالفعل قمنا أنا وزوجتي بالرحلة، وقابلنا طفلينا في ولاية فلوريدا حيث قضينا بعض الوقت معًا. ثم عادا إلى نيو جيرسي، واستمرت رحلتنا إلى مدينة سان خوان في بورتوريكو. وكنت قد أعلنت قبلها أن رحلتي ستكون خارج الزمان والتاريخ، أي أنها لا علاقة لها بالثبات أو بأي نوع من أنواع الميتافيزيقا الواضحة أو الخفية، فهي ستكون حياة دنيوية خالصة، تمكث على السطح المادي اللامع المريح وحسب، ولا علاقة لها بالأعماق، ومن ثم لا علاقة لها بالقيم المطلقة أو بالفقراء أو بالجهاد أو بالشهداء (كانت مظاهرات الأكفان قد بدأت في إيران، فكنت أسمع عنها وأهرب منها، بحُسباني سائحًا نماذجيًا يقف خارج التاريخ لا علاقة له بالسياسة أو الأخلاق!).

وقد نزلنا في فندق يُسمَّى El convento، أي الدير، وكان ديرًا للراهبات حُوِّل إلى فندق. وفي المساء في أثناء عودتي من رحلتي اليومية سمعت صوت غناء الفلامنكو الذي أعشقه (بسبب ما فيه من نبل وحزن) فتوقفت وقلت لزوجتي هيا بنا. فدخلنا المرقص (وكان في الماضي كنيسة الدير). أما مكان المذبح فأصبح مسرحًا يقف فيه راقص الفلامنكو وبجواره الراقصات. وقد تضايقت من عدم الاحترام للدين، ومع هذا انتشيت بالغناء والرقص بشكل غير عادي (عرفت فيما بعد أن راقص الفلامنكو هذا من أشهر الراقصين في العالم، وأنه يقدم أولى حفلات الموسم في سان خوان). وعند انتهاء الحفل، وفي طريقنا إلى غرفتنا، توقفت على سلم الفندق وقد أحسست فجأة بالزمان وبالتاريخ وعالم القيم والحدود، وقلت لزوجتي: «هذه النشوة التي أشعر بها تفوق الوصف، وقد عبرت خطًا لا يصح أن يعبره البشر، ولذا فستعاقبني الآلهة» (لم أكن ساعتها قد ولجت عتبات الإيمان بعد). وبالفعل حينما ذهبت إلى غرفتي دق جرس التليفون، فقلت: اللهم اجعله خيرًا وأرجو ألا يكون قد حدث شيء لابنتنا وابننا. وبالفعل كانت المكالمة من أصدقائنا المصريين الذين كانوا في منزلنا مع طفلينا. وقالوا إن

الأطفال بخير، أما ما عدا ذلك فقد سُرق، فقد جاءت سيارة نقل وحملت كل ما نملك من متاع الدنيا (وكما سأبيِّن فيما بعد كانت هذه سرقة سياسية تهدف إلى إفقادنا الاتزان).

وبرغم اقتحام الزمن لنا فقد قررنا، بإرادة نيتشوية، أن نستمر في رحلتنا، وذهبنا إلى المكسيك حيث رأينا أعمال الفنان المكسيكي ريڤيرا، الذي كان يرسم على حوائط مباني الفقراء، فذهبنا إلى مبنى المنطقة التعليمية في أحد الأقسام الفقيرة لمدينة مكسيكو لنشاهد رسومه الرائعة التي غطت حوائطها، تمامًا مثل رسوم الأزتيك Aztec والمايا Maya على أهراماتهم. فمصادره الإبداعية لم تكن غربية وحسب، وإنما كانت محلية تراثية أيضًا. وقد قضينا يومًا في ضاحية سوتشيميلكو Xochimilco بجوار مدينة مكسيكو، وهي ضاحية غريبة مكونة من قنوات صغيرة تستأجر فيها زورقًا لتقضي فيه بضع ساعات وتشتري الورد من الباعة. وقد شاركتنا زورقنا أسرة يهودية سفاردية. وبعد قليل ظهر قارب آخر يحمل عازفين للموسيقى. فاشترى لنا رب الأسرة السفاردية أغنية تحية لنا، فقمت أنا الآخر بشراء أغنية تحية لهم. وكانت تجربة فريدة حقًا في عالم لا يوجد فيه من السلع غير الورد والأغاني. وتذكرت عالم التراحم الرائع الذي عشته في طفولتي، وتذكرت نيوجيرسي التعاقدية التي سأعود إليها بعد أيام، حيث سرقت معظم ممتلكاتي أنا وزوجتي.

وحينما عدت من الولايات المتحدة إلى مجتمع الانفتاح في مصر عام ١٩٧٩، طرحت فكرة المادية والقيمة مرة أخرى نفسها عليّ بإلحاح، خصوصًا أنني درست الإبادة النازية لليهود وغيرهم من الأقليات، ووجدت أنه في داخل إطار النموذج المادي والنسبية المطلقة التي ترى أن كل الأمور مادية ومن ثم متساوية، وأن آراء أي إنسان، مهما بلغت من ذاتية أو موضوعية، ومهما بلغت من خساسة أو نبل، صحيحة، لا تختلف عن آراء أي إنسان آخر، فالإنسان مرجعية ذاته، يرى ما يرى. فهو قد يقرر، على سبيل المثال، أن قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق أمر غير مشروع يوم السبت، أما يوم الثلاثاء فقد يرى غير ذلك، وهو في كلتا الحالتين على حق وعلى صواب! أقول إنه داخل إطار مثل هذه المادية والنسبية المطلقة، لا يمكن دمغ التجربة النازية (أو الصهيونية أو أية تجربة إمبريالية) أو رفضها أو حتى محاكمتها بحُسبانها خطأ أو أمرًا يتنافى مع الأخلاق. لأنه لا يمكن «الحكم» على شيء ولا يمكن التمييز بين الخير والشر مع غياب المعيارية، فإصدار حكم على شيء ما خارجنا يتطلب وجود أرضية فلسفية تحوي درجة من الإطلاق متجاوزة

لقوانين المادة والحركة، يمكن من خلالها تطوير معايير وموازين فلسفية وأخلاقية، تجعل بوسعنا الحكم والتمييز.

واستمرت الأسئلة بخصوص النموذج المادي والنسبية المطلقة تهاجمني بلا هوادة. فمن منظور مادي نفعي، هل يمكن أن نأخذ «الآخرين» في الحُسبان؟ أليست الأنانية تعبيراً عن عناصر مادية صلبة، فلم ننكرها إذن؟ أليس البحث عن اللذة الجسدية أمراً مادياً (ينتمي إلى البناء التحتي)، فلم نتنكر لها أحيانًا، ونعليها أحيانًا أخرى؟ أليس الإنسان الطبيعي، الذي يتبع دوافعه (الاقتصادية) وغرائزه (الجنسية)، أقرب إلى الحالة البشرية منا، نحن الذين لا نزال نعيش داخل إطار الحضارة والمجتمع والأسرة، ونلتزم بمقاييس غير المقاييس الطبيعية؟ على أي أساس يمكن أن نحكم على الأشياء؟ كيف نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر؟ وما المعروف وما المنكر؟ هل هناك معروف وهل هناك منكر؟ وحينما يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة، يصبح كل شيء مباحًا.

وكنت ألاحظ أن بعض الناس أشرار دونما سبب، الشر فيهم عميق متأصل، لا يمكن تفسيره من خلال البيئة أو العناصر الوراثية (خضت تجربة عائلية خاصة جداً، تبيِّن هذا الجانب في النفس البشرية وتركت في نفسي جرحًا غائرًا، ولكنني لا يمكنني أن أتناولها لأنها مسألة خاصة جداً، وقد اختار الله شخصيتها الرئيسية إلى جواره، رحمه الله). كما كنت ألاحظ أن معظم البشر برغم ما فيهم من شرور يحوون قدراً كبيراً من الخير (ولعل هذا استعداد نفسي لدي) مما طرح السؤال عليّ: كيف نفسر هذا الخير؟ هل الإنسان الطبيعي قادر على إتيان أفعال الخير؟ ثم بدأت أطرح السؤال على نفسي وبإلحاح غريب: لم أفعل الخير وأتحاشى الشر؟ هل هذا هو أثر البيئة فيّ وحسب؛ عملية تربية اجتماعية لا أكثر ولا أقل؟ وإذا كان الأمر كذلك - فلم أتمسك إذن بالأخلاقيات؟ لم لا أعلن نفسي إلهًا - إنسان نيتشه الكامل الذي يشكل عالمه الأخلاقي الخاص به ولا يحكم على نفسه إلا بمعاييره هو؟ وبدأت الأسئلة تتسع وتتعمق وبدأت أتساءل: لمَ نتحدث عن المعنى؟ لمَ نتحدث عن الاغتراب؟ لمَ نتحدث عن الإنسان كقيمة مطلقة؟ لمَ نتحدث عن الأخلاقَ؟ بل لمَ نتحدث عن الجمالَ؟

وقد عمَّق من شكوكي بخصوص النسبية والمادية قراءاتي لكتاب إرفينج بابيت Irving Babbit **روسو والرومانتيكية**. وبابيت مؤلف رجعي، ولكن كتابه كان هجومًا لاذعًا على

الرؤية الطبيعية/ المادية التي سماها «رومانتيكية». وبرغم أن المؤلف نفسه لم يكن مؤمنًا بالله، فإنه كان يرى استحالة أن يعيش الإنسان داخل نفسه (أو داخل العالم الطبيعي) دون أي حدود أو قيم. وكانت كتابات تي. إي. هلم T. E. Hulme (وهو ناقد مهم ولكنه مات شابًا في الحرب العالمية الأولى) تنحو نفس المنحى وتهاجم ما سماه «الرؤية الرومانتيكية» التي ترى الإنسان بحُسبانه كائنًا لا حدود له يعيش خارج التراث والتقاليد والقيم. وبرغم إعجابي الشديد بالرؤية الرومانتيكية، وبرغم اختلاف وجهة نظري عنهما، فإن هذين الناقدين نبَّهاني إلى خطورة المادية والنسبية واستحالة أن يعيش الإنسان في عالمه المادي المتحرك دون مركز ودون قيم ودون مرجعية.

ولاحقتني الأسئلة بشكل يكاد يكون مرضيًا وكاد يقضي عليّ. كانت الأسئلة تطاردني وتنهكني، خاصةً حينما آتي بفعل فاضل، يكلفني الكثير. إذ كان عليّ كل مرة أن أتخذ قرارًا وجوديًا، ليس له أي أساس في النموذج المادي المهيمن: أن أفعل الخير وأتحاشى الشر وأدفع الثمن. وهذا أمر مُرهِق حقًا أن يفكر المرء بتوتر شديد في كل موقف يواجهه، ويوازن الأمور ويحكم عليها من منظوري نموذجين متناقضين: واحد مادي والآخر إنساني، ثم يقرر وجوديًا، ودون سبب واضح، أن يختار الثاني دون الأول. وقد استمر بحثي المحموم لمدة ربع قرن قبل أن أصل إلى ما وصلت إليه من اقتناعات إيمانية.

آلام الانتقال

كانت المحاضرات التي ألقيها على الطالبات في كلية البنات في جوهرها حوارًا مع ذاتي بصوت عال، ومحاولة للوصول إلى أجوبة عن الأسئلة التي تلاحقني. وقد قمت بتدريس الشعر الرومانتيكي والڤيكتوري، وهو يناقش نفس المشكلات الفلسفية التي واجهتها ويحاول الإجابة عن نفس الأسئلة التي طرحتها. ماذا يفعل الإنسان في عالم تهيمن عليه النماذج المادية؟ وأذكر بالذات تدريس قصيدة «الملاح القديم» لكوليردج، وهي قصة ملاح يتسم بسذاجة الماديين وتجردهم ونفعيتهم، يواجه العالم بهذه الرؤية البسيطة فيحاول توظيفه والتحكم الكامل فيه. فالعالم - في تصوره - تحكمه سببية مادية بسيطة مجرد سطح مادي لاعمق له ولا باطن. فيصرع طائر القطرس الأبيض رمز الجماعة الإنسانية والمحبة، بل رمز الإله؛ ويوافقه على فعلته كل رفقائه. وهنا يواجه الجميع ما

يستحقونه: عالمًا ماديًا تعاقديًا بلا إله، لا رحمة فيه ولا محبة، فتصبح الحياة خرابًا ويبابًا وتتوقف السفينة عن الإبحار، بل تتعفن المياه نفسها. ثم يدفع المذنبون ثمن خطيئتهم فيُعاقب البحارة بالموت، أما الملاح القديم فيُعاقب «بالحياة في الموت». وبالتدريج يكتشف الملاح أن عالم المادة وحسابات المكسب والخسارة لا تنفع كثيراً في عالم الإنسان، فيتحول عالمه من مادة محضة إلى عالم تسري فيه الروح. فيدرك جمال أصغر المخلوقات البحرية وأكثرها قبحًا ويباركها، أي أنه بدأ يدرك القيمة المطلقة للأشياء. فتذهب اللعنة وتحل البركة، وتعود القداسة وتدب الحياة من حوله مرة أخرى لأنه أثبت مقدرته على الحب وعلى الإحساس بالجمال. ويفقد الملاح القديم الرغبة في السيطرة والتحكم ويرحب بعالم لا يمسكه بقبضته، لأنه يحوي من الأشياء غير المرئية أكثر من الأشياء المرئية (كما تقول مقدمة القصيدة)، ويعود الملاح للجماعة الإنسانية بعد طول غربة وعزلة وانفصال. ولكنه مع هذا يُصاب من آونة لأخرى بنوبة تشبه الكابوس لا يخرجه منها سوى أن يقص قصته على أحد الأفراد الذين لم يتخطوا بعد مرحلة البراءة والذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى المعنى العميق للحياة والطبيعة. هذه القصيدة تركت فيّ أثرًا عميقًا وجعلتني أتوجه لأبحث عن غير المنظور.

وبدأت أحدث الطالبات عن الخطاب الإمبريالي: خطاب التحكم في الآخر والهيمنة عليه وتوظيف معرفتنا به لتحقيق مزيد من التحكم فيه (فالمعرفة، كما يقول فرانسيس بيكون، هي القوة). وفي مقابل هذا الخطاب الإمبريالي كنت أحدثهن عن خطاب المحبين، حيث يؤدي تزايد معرفة الآخر إلى مزيد من التعاطف والتواصل معه، ومن ثم تتراخى قبضة الإنسان ويصيبه الضعف والخور.

وكانت لقصائد وليام وردزورث هي الأخرى أعمق الأثر في نفسي، ففي قصيدته المعنونة «**لندن عام ١٨٠٢**» يهاجم الشاعر القيم النفعية التي سادت في وطنه. فالبورجوازية الشرهة التي ركَّزت كل اهتمامها على الإنتاج وعلى البيع والشراء أحلت الكم محل الكيف حتى أصبح أكثر الناس ثراءً هو أفضلهم. ويستخدم الشاعر أسطورة الطبيعة الطليقة البريئة (**«يجب أن ننساب متلألئين كجدول في ضوء الشمس المشرقة»**) ليبيِّن مدى خساسة نمط الحياة البورجوازية النفعي وما تؤدي إليه من تلوث مادي ومعنوي (الأمر الذي يذكرني إلى حدٍّ ما بالساحل الشمالي الذي تحول إلى غابات من الأسفلت والأسمنت وبالتلوث القاتل في القاهرة). وفي قصيدة **«ما أكثر ما تستغرقنا الدنيا»** يقف

الشاعر أمام الطبيعة ويبيِّن أن غالبية الناس غارقون حتى الآذان في البيع والشراء وفي تافه التفاصيل، ولذلك فهم غير قادرين على الاستجابة الخلاقة للطبيعة (والطبيعة بالنسبة له ليست المادة، وإنما هي المكان الذي يحقق فيه الإنسان التكامل ولا تهاجمه التفاصيل). ثم يسترجع الشاعر في مخيلته أيام الوثنية البدائية ويقول إنه يفضل أن يكون وثنيًا، حواسه متيقظة، بدلاً من أن يقف إنسانًا بليدًا؛ بلا إحساس ولا خيال ولا عاطفة، إنسان المجتمع الصناعي البورجوازي. إن البحر بالنسبة للوثني لم يكن مجرد مسطح شاسع من المياه وإنما كان مكانًا يزخر بالآلهة وأنصاف الآلهة مثل بروتيوس، رجل البحر العجوز في الأساطير الإغريقية، الذي اعتاد أن يرعى قطعانه ظهرًا بالقرب من الشاطئ، ومثل ترايتون، إله البحر، الذي كان يُصوَّر حاملاً صدفة يستخدمها كبوق يُطلق منه أصواتًا جميلة مخيفة تثير البحر أحيانًا، وتجعله هادئًا أحيانًا أخرى.

كما كانت قصائد وردزورث الأكثر طولاً تشكل جزءًا من حواري مع نفسي. ففي قصيدة «تنترن آبي Tintern Abbey» يعود الشاعر إلى ذاته المتكاملة بعودته إلى الطبيعة (فلا يتوحد بها) ويلفه ذلك الإحساس الذي يسري في صميم الكون (دون أن يذوب فيه). ويستعرض تاريخ حياته في مراحلها المختلفة: الطفولة حينما كان جزءًا من الطبيعة، والشباب حينما كان يستجيب للطبيعة بحواسه دون تأمل، وأخيرًا الرجولة حين يسمع «موسيقى الإنسانية الهادئة الحزينة لا خشنة ولا صاخبة/ وإن كانت قادرة على تطهير النفس وتهذيبها». وهو نفس الموضوع الأساسي الكامن في قصيدته المعنونة «أنشودة الخلود» حيث يحتفي «بالإيمان الذي ينظر من خلال الموت، وفي السنين التي تجلب معها النظرة الفلسفية».

كنت أقرأ للطالبات أشعار بليك وشللي وكيتس وأحاور ذاتي من خلال هذه الأشعار. ولكن أشعار كيتس بالذات كانت من أهم آليات الحوار. ولعل انشغال كيتس بقضية الحدود والتركيبة الإنسانية استحوذ على اهتمامي إلى درجة كبيرة. ففي قصيدة «أغنية إلى الحزن» نجد أن ثمة تقبلاً عميقًا للوضع الإنساني، فالفرح الأصيل ثمرة رؤية عميقة، ولكن الرؤية العميقة الحقة لابد أن تحيط بكل جوانب الواقع. ولذا تبدأ القصيدة برفض الرموز التقليدية للحزن: «لا تصنع مسبحتك من ثمرات أشجار المدافن،/ ولا تدع الخنفساء، ولا حشرة الموت تمثل لك/ سيكي [النفس البشرية] النائحة، ولا تدع البومة المنتفشة الريش/ تشاركك أحزانك».

فمثل هذه الطريقة في الحزن سطحية «تغرق عذاب الروح الساهر اليقظ».

أين إذن نجد الحزن العميق ؟ يرى الشاعر أنه لا يمكن أن تجده إلا في الفرح العميق ذاته، فكلاهما جزء لا يتجزأ من الواقع المركب. ومن يريد أن يُجرِّب الحزن فعليه أن يغذي ناظريه على مظاهر الجمال، التي ستبعث في نفسه الفرح والحزن في الوقت ذاته: الفرح لوجود مظاهر الجمال والحزن لأنها زائلة لا محالة. لذا «أتخم حزنك بوردة صباح [زائلة]/ أو بقوس قزح على وجه الرمال المالحة [يظهر للحظات عابرة ثم يختفي]/ أو بخصوبة الثمار المستديرة [التي لابد أن تُستهلك أو تتعفن]/ أو إذا أظهرت حبيبتك فيضًا من غضب/ فلتحبس يدها الرَّخْصة، ولتدعها تهيج غاضبة/ ولتنهل عميقًا عميقًا من عينيها الفريدتين. [فمصيرها هو الموت لا محالة].

(العبارات بين الأقواس المربعة ليست جزءًا من القصيدة وإنما أضفتها لتوضيح المعنى الذي يرمي إليه الشاعر).

إن ربة الحزن تقطن مع ربة الجمال وليس مع البوم أو في الظلمة أو بجوار أشجار السرو أو مع مظاهر الحزن التقليدية. «نعم في معبد السرور ذاته/ يوجد محراب ربة الحزن المحجبة المهيب/ ولكن لا يراه إلا من يستطيع لسانه المتقد/ أن يعتصر كرمة الفرح على مشربه الرفيع/ ستذوق روحه كآبة عظمتها/ وتصبح معلقة بين غنائمها القاتمة».

وتقبل كيتس لحدود الحياة الإنسانية يصل إلى قمته في قصيدة «إلى الخريف» حيث نجد أن كل شيء مثقل بالثمار، مترع بالخصب، فياض بالرحيق. لقد بلغت الوفرة ذروتها حتى إن الخريف يجلس متكاسلاً في عدم اكتراث «فينرك صف السنابل التالي بكل أزهاره المتعانقة» فقد وجد الكفاية فيما حصد. وتتساقط قطرات العصير الأخيرة ببطء شديد حتى ليظن المرء أن الفردوس لن يزول أبدًا. ثم يتذكر الشاعر الربيع بأنغامه المرحة فيبدأ في التحليق، ولكنه يتذكر كذلك أن الفردوس والواقع قد امتزجا، فيسكت تساؤلاته عن الربيع ليسمع موسيقى الخريف حتى ولو كانت حزينة، ويرضى بما يرى حتى ولو كان زائلاً.

كان شعر كيتس يشجيني، ولكنه كان يجعلني أسأل إن كانت حدود الإنسان بالفعل هي واقعه المادي، فهل هذا يعني أن حدوده هي حدود هذا الواقع، وأن فضاءه هو الفضاء

الطبيعي/ المادي، وأنه لا يمكنه تجاوزه ؟ في «أغنية إلى وعاء إغريقي» يتمزق الشاعر بين التجاوز والتقبل الذي يتحول في قصيدة «إلى الخريف» إلى نوع من أنواع الحلول، حيث يصبح الخريف مكتفيًا بذاته ومرجعية ذاته، فهل يكفي الواقع دون تجاوز فعلاً؟ أو أن في هذا نهاية الإنسان؟

وتزداد الأزمة اتساعًا في الشعر الفيكتوري. فشعر ألفريد لورد تنيسون Lord Tennyson يتناول وبشكل واضح نفس القضايا التي واجهتني كمثقف يبحث عن مركز في العالم. ويجب ألا ننسى أن تنيسون كان يعيش في عصر داروين الذي حاول أن يربط بين الإنسان والطبيعة، والذي حاول أن يبيِّن أن حياة الإنسان لا تختلف كثيرًا عن حياة الحيوان. ولذا يتساءل تنيسون عما إذا كان الإنسان «الذي يكلله الجلال، وتشع من عيونه الرغبة البهية/ الإنسان الذي أنشد المزامير تحت السماوات الممطرة»، هل يتحول حقًّا إلى مجرد مادة وكأنه «رمال في الصحراء تذروها الرياح» ؟ إن التساؤل هنا ديني/ إنساني في الوقت نفسه، فوجود الماوراء (الغيب) مرتبط بوجود الإنسان. فهل الإنسان مجرد جسد ورغبات كمية محدودة، أو أنه كلٌّ مركّب يعلو على المادة البسيطة ؟ هل الإنسان مجرد عنصر من العناصر الطبيعية الأخرى، أو أنه يقف في وسط هذا الكون وفي مركزه: سيد الكون وأشرف المخلوقات ؟ وعلى المستوى الأخلاقي يكون التساؤل: هل هناك مجال للقيم الأخلاقية والروحية بالمعنى العام، أو أنه يجب على الإنسان أن يخضع لقانون العرض والطلب؟

ونفس هذه التساؤلات تأخذ شكلاً آخر في قصائد تنيسون عن الموت وعن وضع الفنان في المجتمع الحديث. ففي قصيدة «سيدة جزيرة شالوت» تعيش هذه السيدة في عزلة عن المجتمع، في برجها وجزيرتها، في كمالها وحركتها المتكررة التي لا نهاية لها. تركز كل طاقتها على نسجها الخلاق إلى درجة يختفي معها الزمان والمكان وتصبح وعيًا ثابتًا مطلقًا منعزلاً عن كل ما يحيط بها. ولكنها، وهي رمز الفن الخالص، في سكونها وتكاملها هذا، تقتحمها الحياة. إذ تظهر بغتة الصورة الخارقة للسير لانسلوت، رمز الحياة والسوق والرغبة والصراع، على مرآتها الزرقاء. حينئذ تحول سيدة جزيرة شالوت ناظريها عن نسيجها وتنظر إلى «مدينة» كاملوت، بكل ما فيها من حسنات ومساوئ وخير وشر، فتتحطم المرآة التي تنظر فيها ويطير النسيج وتترك البرج والجزيرة لتموت صريعة هواها للفارس ورغبتها العارمة في الحياة. أما الفارس، فلا يعير الأمر كبير اهتمام، ويستمر فيما

هو فيه. فالفن الخالص النبيل ـ كما يبدو ـ ليس له مكان في عالم الحياة العادية، عالم العرض والطلب.

ومن القصائد الأخرى التي كنت أحب تدريسها، والحوار مع ذاتي من خلالها، قصيدة ماثيو أرنولد Matthew Arnold **«على شاطئ دوفر»**، وهي قصيدة المفروض فيها أنها قصيدة حب ولكنها تصبح، في النهاية، مرثية للإنسان في العصر الحديث. تبدأ القصيدة بوصف بارد محايد للبحر في ليلة مقمرة. ثم نعرف أن هذا البحر يذكِّر الشاعر بنغمة الحزن السرمدية التي استمع لها الكاتب المسرحي الإغريقي سوفوكليس Sophocles في الزمان الغابر. ويترسخ في وجداننا إحساس الشاعر بعزلته ووحدته. ثم يطلق الشاعر العنان لأحزانه فيقول: «فيما مضى كان بحر الإيمان/ هو الآخر ممتلئًا، محيطًا بشواطئ الأرض/ مثل ثنايا حزام مشرق مطوي/ ولكنني الآن لا أسمع سوى هديره الطويل الحزين/ عند انحساره وانسحابه مع أنفاس/ رياح الليل إلى حواف العالم المقفرة الشاسعة/ وإلى الحجارة العارية الصماء».

لقد انتقلنا من امتلاء الإيمان إلى الفراغ المخيم على عصرنا الحديث الذي لا معنى له. وفي المقطع الأخير من القصيدة، نجد أغرب دعوة للحب عرفها الشعر، إذ يطلب الشاعر من حبيبته أن تكون وفية في حبها له. وألا تدع هذا الحب يذوي ويضمر «لأن العالم الذي يمتد أمامنا/ وكأنه أرض الأحلام/ متنوع جميل جديد/ ليس فيه، في الواقع، فرح ولا حب ولا نور/ ولا يقين ولا سلام ولا بلسم يخفف من حدة الآلام»، أي أنه يورد لها الأسباب الفلسفية (المجردة) التي تدعوها إلى حبه، كما لو كان من المحتم علينا أن نبحث عن مبررات للحب والوفاء في عالمنا المسطح السخيف. ثم نطل مع المحبين من النافذة لنرى أننا نعيش في سهل مظلم، تعصف بنا نداءات متضاربة بالإقدام والإدبار مثل جيشين جهولين ملتحمين في الظلام الحالك. إن هذا هو عالم داروين الصراعي، عالم مادي، خال من الروح والمعنى (مثل عالم «الملاح القديم» بعد أن قتل طائر القطرس) ولم يبق سوىً أن يطلب الشاعر من حبيبته أن تحبه للأسباب عاليه! (وقد كتبت دراسات عن كل هذه القصائد نشرت كمقالات متفرقة، وأنوي بإذن الله أن أضيف لها بعض قصائد أخرى أضمها كلها في كتاب عنوانه «دراسات في ظهور وضمور المثل الرومانتيكي الأعلى» وتتجلى من خلال كل قصيدة لحظة تاريخية محددة. وحين توضع القصائد الواحدة تلو الأخرى، فإن هذا يؤدي إلى الإحساس بالتتالي التاريخي).

واستمرت الأسئلة المحمومة تحيط بي، حينما درَّست مادة الحضارة وركزت على مفكري القرن التاسع عشر في إنجلترا. وكانوا كلهم يواجهون نفس المشكلات التي واجهها الشعراء الرومانتيكيون والڤيكتوريون: كيف يمكن أن نعيش في عالم مادي تمامًا بلا مرجعية متجاوزة؟ كانت كتابات جون ستيورات ميل John Stuart Mill الأخيرة بالذات تستهويني، فاقتناعات فيلسوف النفعية والليبرالية أخذت تهتز بشدة في أواخر حياته، وكان يردد: «خير لي أن أكون سقراطًا ساخطًا من أن أكون خنزيرًا راضيًا». فكنت أسأل بدوري: «الخنزير يعيش في عالم الحواس والمادة، ولذا لا تهاجمه أي شكوك أو تساؤلات، ولا يسأل عن أي أخلاقيات أو مطلقات. ولكن ماذا عن سقراط؟ لماذا هو ساخط ويتحدث دائمًا عن المطلقات وعن المعنى؟ ولماذا نفضله على الخنزير الراضي؟ ما الأساس الفلسفي الذي نستند إليه في عملية التفضيل هذه؟ هل ثمة ميتافيزيقا خفية يحاول ميل من خلالها أن يصل إلى أساس التفضيل». وكانت إجابته: «سقراط يعرف طرفي القضية، أما الخنزير فلا يعرف سوى طرف واحد». أي أن الخنزير خنزير لأنه كذلك دون اختيار، أما سقراط فقد شاء ألا يكون خنزيرًا. حرية الإرادة هي إذن المدخل لعملية التفضيل، هي الميتافيزيقا الخفية، هي النقطة التي يعبِّر الإله الخفي عن نفسه من خلالها، إذ يطرح السؤال نفسه: إن كانت الأمور مادية محضة، فما مصدر حرية الإرادة هذه؟ أو ليس أقر للعين أن يكون الإنسان خنزيرًا راضيًا في عالم الصيرورة المادية؟ وكانت بعض طالباتي الذكيات في كلية البنات يُلاحظن أنني، في أثناء محاضراتي، كنت لا أتحدث لهن وإنما مع نفسي.

ومن أكثر الوقائع دلالة في حياتي في مرحلة الانتقال هذه إحدى المحاضرات التي ألقيتها عن قصيدة أندرو مارڤيل Andrew Marvel «**إلى صديقته المتمنعة To His Coy Mistress**» (كُتبت في القرن السابع عشر)، وهي قصيدة أجمع النقاد على أنها محاولة ناجحة من جانب الشاعر في أن يغوي حبيبته بطريقة منطقية مقنعة. فيخبرها في الجزء الأول من القصيدة بأنها يحق لها أن تتمتع ما شاء لها التمنع إن كانا يعيشان في الأزلية، خارج حدود الزمان والمكان. ولكنه في الجزء الثاني من القصيدة يخبرها بأنه في واقع الأمر يسمع عربة الزمان المجنحة تسرع بجواره، ثم يقول ساخرًا إن القبر مكان ولا شك جميل، يتمتع فيه المرء بالخصوصية، ولكن لا يمكن للأحبة أن يتعانقوا فيه. وفي الجزء

الثالث يخبرها بأن النتيجة المنطقية لهذه المقدمات أنهما لن يمكنهما إيقاف الزمان ولا تجاوز حدوده، ولكنهما مع هذا يمكنهما هزيمته عن طريق عناقهما [الجنسي].

هذه هي القراءة السائدة للقصيدة، وكنت أنوي تدريسها لطالباتي بهذه الطريقة، ولكنني فجأة رأيت وراء الإغواء والانتصار قصة مغايرة تمامًا، ترويها الصور التي يستخدمها الشاعر. فتوقفت في منتصف المحاضرة، وأخبرت الطالبات بأنني لن يمكنني الاستمرار في المحاضرة وأن عليهن أن يحضرن في اليوم التالي لأستأنف شرح القصيدة. وذهبت إلى المنزل، وبدأت أقرأ الجزء الأخير من القصيدة قراءة مغايرة تمامًا. فهي لم تعد قصيدة إغواء وانتصار وإنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز، وإنما وجدت أن هناك عناصر من الاشمئزاز توجد على المستوى الكامن في القصيدة. ففي أهم أبيات القصيدة في الجزء الثالث يطلب الشاعر من حبيبته المتمنعة أن يلعبا معًا، وهما لا يزال أمامهما متسع من الوقت، ولكنه يشبِّه نفسه وحبيبته «بالطيور الجارحة الوالهة». ثم يطلب منها أن ينتزعا لذتهما انتزاعًا من «بوابات الزمن الحديدية» بدلاً من الذبول بين «مخالبه المشققة القوية». وهكذا تحل لغة الحرب محل لغة الحب، وبدلاً من خطاب المحبين يظهر الخطاب الإمبريالي. ونكتشف أن الشاعر صاحب الانتصار الساحق الماحق يكتشف أنه إنسان مفترس فيملؤه الاشمئزاز من نفسه ومن عملية الافتراس التي لا علاقة لها بالحب أو الوصال. (وهو في هذا لا يختلف عن أوبنهايمر الذي «تقيأ» حينما اكتشف نجاحه الساحق الماحق).

وفي النهاية كتبت كتاب **الفردوس الأرضي** (الذي بدأته عام ١٩٧١ وانتهيت منه عام ١٩٧٩) الذي أودعت فيه كل تساؤلاتي. فهاجمت منطق التقدم الدائم وتسليع الإنسان. ولكن الأهم من هذا ـ في سياق هذه الرحلة الفكرية ـ أن الكتاب مليء بالإشارات ذات النكهة الدينية، فعلى سبيل المثال حينما كتبت عن الهيبي اختتمت المقال بهذه العبارة: «حقًا إن الصمت هو قدس الأقداس للمنتشي الذي يفقد عقله، أما آدم فقد كان عليه أن يتعلم الأسماء كلها كي يصبح إنسانًا سويًا تخر له الملائكة ساجدين».

وبدأت الفصل الذي أقارن فيه بين المفكر الصهيوني نورمان بودورتز Norman Podhoretz والزعيم المسلم الأسود مالكولم إكس بهذه العبارة: «حينما تغمض عينيك فإنك تبصر لأن الإنسان له بصر وبصيرة، عين حسية [مادية] ترى الأشياء وأخرى [روحية]

تخترق السطح لتصل إلى البنية الكامنة وطبيعة الوجود. ولأننا لا نقنع من الأشياء بسطحها ولا نرضى بالواقع كما هو، فإننا دائمًا نحلم. ويضيق نطاق الحلم ويتسع، ويرتفع ويهبط ولكنه في ضيقه واتساعه وارتفاعه وهبوطه يعكس ما في داخلنا ويُجسِّد هويتنا». وحديثي عن البصيرة والحلم هو في واقع الأمر حديث عن نموذجين: نموذج الطبيعة/ المادة المصمت ونموذج ثنائية المادة والروح التي تسم حياة الإنسان الإنسان.

وتناولت في الكتاب لحظة الإشراق والكشف الكبرى في حياة بودورتز، كما يصفها هو: «أنا متيقن من أن النقود شيء مهم، وهذا اكتشاف لم يصل إليه إنسان من قبل (كما يضيف متهكمًا) »ولا شك في أنه من الأفضل أن أكون ثريًا على أن أكون فقيرًا. أعرف أن القوة شيء مرغوب فيه، فمن الأفضل أن تعطي أوامر من أن تتلقاها. أعرف أن الشهرة شيء لذيذ دون تحفظ، فمن الأفضل أن تكون معروفًا على أن تكون مغمورًا». وهكذا يسيطر الخطاب الإمبريالي تماماً وتتعالى الصلوات لربة النجاح في صوت مليء بالتقوى ومفعم بالورع، وولعه بالنجاح والشهرة يصل إلى أبعاد لا يمكن تخيلها. فبينما هو في الجيش يكتب مقالاً لمجلة كومنتاري، وحينما يصبح المقال موضوعًا حاداً للنقاش، يثير الأمر الغبطة في قلبه لا لأن المقال جيد (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر)، ولا لأنه مقال قد حقق عن طريقه ربحًا (تجارة يصيبها أو امرأة ينكحها)، وإنما لأن المقال جعل منه موضوعًا للحديث، وهذا هو المهم أن يظل هو السلعة الرابحة والشيء المطلوب. لم يعد بودورتز مرتديًا قناع البلاستيك للدعاية، بل أصبح هو نفسه الرجل/ الإعلان/ البلاستيك ـ الإنسان السلعة ولا حول ولا قوة إلا بالله».

وختمت الفصل عن بودورتز بهذا السؤال: «هل من الممكن أن يكون النجاح مقياسًا دقيقًا إلى حدٍّ ما لمقدرتنا الداخلية في عالم الحضارة الأمريكية؟»، وهو سؤال يطرحه بودورتز نفسه، ولكنه سؤال خطابي إلى حدٍّ كبير، فهو يؤمن بأن النجاح [الخارجي] هو بالفعل مقياس للقدرات الداخلية. فأعلق على هذه الإجابة بقولي: «إذا كانت الإجابة بالإيجاب تكون الإمبريالية النفسية الأمريكية قد قضت قضاءً مبرمًا على الإنسان الأمريكي وحولته إلى شيء يُقاس. ولكن السؤال في نهاية الأمر، ما النجاح الذي عنه تبحث؟ ما الآلام والآمال؟ هجرة لله ولرسوله أم هجرة تجارية للحصول على الأشياء ومزيد من الأشياء؟ هذا هو السؤال الوحيد الذي يمكن أن يسأله البشر كبشر بالنسبة لقضية النجاح.

«فإن لم يسألوه كانوا كالحيوان الأعجم الذي لا روح له، أو مثل بودورتز الذي تعبّد في محراب ربة النجاح المادي والأشياء والنقود والشهرة، أو كالجبل الأصم الذي لا يستطيع أن يحمل الرسالة التي عرضها الله عليه ويقف وسط الطبيعة مساويًا لها، ليس فيه ما يميزه [منها]».

في مقابل كل هذا أطرح **سيرة مالكولم إكس الذاتية**، التي نتعلم منها أن: «الإنسان في مقدوره أن يحقق. . البقاء [و] الاستمرار لأنه يحلم دائمًا بعالم من البراءة الأولى وبذا يحتفظ بقدر من النقاء الروحي حتى بعد أن يصبح أكثر الساخرين مرارة. والإسلام بالنسبة لمالكولم هو حلم البراءة هذا، فلقد زوده بإطار مثاليٍ حرره من افتراضات وأخلاقيات مجتمعه العرقية [على عكس بودورتز الذي كان يتعبّد في محراب ربة النجاح المادية الأمريكية].

«ويمكن رؤية بناء السيرة الذاتية ككل على أنه تجسيد لتطور مالكولم من كونه إنسانًا ماديًا لا روح له ولا ضمير، إلى إنسان قادر على اكتشاف «نزعات مثالية» في نفسه. تبدأ السيرة بإشارة إلى أم مالكولم إكس الحامل كرمز واضح الدلالة على الخصوبة والحياة الجديدة والإمكانية الإنسانية التي تريد أن تولد. وإلى جوار الأم الحامل يقف أبو مالكولم وهو واعظ ينتمي لشكل بدائي من القومية السوداء في أمريكا، أي أنه هو الآخر رمز لميلاد قومي جديد. [كان مالكولم يتذكر جيداً موعظة أبيه المفضلة التي حملها في قلبه طيلة حياته: «ها هو ذا القطار الأسود الصغير قادم، ومن الأفضل لك أن تكون جاهزًا له». كما كان يتذكر ذلك الزنجي الذي كان يسمع أغنية عن أحد الطيور المختلفة وكان يدخن سيجارة مخدرات فقفز من شرفة الطابق الثاني في محاولة يائسة للطيران والتجاوز، فسقط وكسرت رجلاه! وكما يقول مالكولم نفسه في موضع آخر إنه استطاع أن يحلق في السماء مثل الفتى إيكاروس (الذي حاول الطيران بأجنحة شمع) ولكن بأجنحة وهبها الله إياه عن طريق عقيدة الإسلام]».

«ولكننا في السطر الثاني من السيرة [نجد] إشارة إلى أعضاء جماعة الكو كلوكس كلان [ku klux klan] العنصرية الإرهابية الممتطين صهوات جيادهم، والذين أحاطوا بمنزل مالكولم في الليل وسخروا من أبيه - [كما أن هناك إشارات لمحاولة أمريكا البيضاء أن تحوله إلى عصفور كناري أليف أو حتى إلى بغل جميل أو حيوان أليف أو كلب بودل وردي أو إلى شيء طفيلي أو نسرٍ مفترس]؛ أي أنه منذ البداية تحاصر قوى الشر إمكانات

الخير وتحاول إجهاضها والقضاء عليها. وبالبرغم من ذلك كله فإن مالكولم لم يتخل ولو للحظة عن براءته، لأنه أدرك أنه قد صار طائرًا مفترسًا لا بسبب شرٍّ كامن فيه وإنما بسبب وجوده في عالم الرجل الأبيض المادي المبني على التنافس الذي يلتهم فيه الإنسان أخاه الإنسان. ولكن بقاء مالكولم وكتابته لسيرته الذاتية يقومان شاهدين على أن الإنسان، برفضه بيع روحه لشيطان العنصرية والمادية، وبإيمانه بتفوق ما هو ممكن على ما هو قائم بالفعل، يستطيع تحقيق الخلاص».

«إن تلك السيرة الذاتية هي حقًا ترتيلة تمجيد لروح الإنسان، القادرة على التحمل، بل على الانتصار».

ثم أختتم كتاب **الفردوس الأرضي** بهذه الكلمة الختامية المعنونة «التاريخ والفردوس في القلب»:

«في المرة الأولى، ذهبت إلى الولايات المتحدة مع زوجتي. وحينما عدنا عام ١٩٦٩ مع ابنتنا، كانت أمي تنتظرني في الميناء وكان معها إخوتي وأخوات زوجتي وأبناء عمومتي. أما أبي فكان غائبًا لأن الله كان قد توفاه، فزرت قبره في دمنهور وقرأت على روحه الفاتحة، عل الله يسكنه فسيح جناته».

«وفي المرة الثانية، ذهبت بمفردي وعند عودتي كانت زوجتي وطفلانا وأخواتها ينتظرونني في المطار، وليلتها عدنا للمنزل وشربنا الشاي ولم أنم. وكانت هذه إحدى المرات النادرة في حياتي التي سمعت فيها صوت المؤذن عند الفجر».

وقد سألني صديقي الناشر الأستاذ عبد الوهاب الكيالي - رحمه الله - عن معنى هذه الكلمة الختامية، فلم أجد ساعتها جوابًا لسؤاله، ولكنني مع هذا أصررت على بقائها. وأعرف الآن أنني كنت أودع الشك، «فالتاريخ والفردوس في القلب» غير التاريخ المادي وغير الفردرس الأرضي، فهما متجاوزان لعالم المادة. وتصور الكلمة الختامية عالم التراحم وعالم الموت المفعم بالمعنى (في مقابل عالم التعاقد واللامعنى). وتنتهي الكلمة بسماعي صوت المؤذن عند الفجر. أسمع صوته ولكني لا أقيم الصلاة، فلم يكن قد حان وقتها بعد بالنسبة لي، ولم أكن قد انتقلت بعد من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان. كنت أقف على العتبات أتأمل وأتفكر بلا توقف ولا هوادة، وكان عليّ أن أنتظر بضع سنوات أخرى قبل أن أقيم الصلاة.

وحينما فعلت، كنت أفعل ذلك في بداية الأمر لأعطي ابني حرية الاختيار بين الشك والإيمان (فقد قرأت أن الشاعر وليام بتلر ييتس William Butler Yeats كان ساخطًا على أبيه الملحد لأنه حرمه من المقدرة على الإيمان وجعله بديلاً غير مطروح. ولذلك حينما بدأ يشعر بالحاجة إلى الإيمان بشيء يتجاوز عالم المادة، وهو شعور إنساني فطري، غرق في الغيبيات مثل تحضير الأرواح، وانتهى به الأمر إلى أن أسس عالمًا أسطوريًا كاملاً يشبه الدين في كثير من الوجوه). كنا نؤدي صلاة الجمعة معًا، ولكن في جامع أثري فندرس المسجد وقيمته المعمارية والحضارية بعد الصلاة، ونأخذ معنا كتبًا إرشادية (بالإنجليزية: جايد بوكس guide books)، وكأنني كنت أريد أن أكون مصليًا وسائحًا في الوقت ذاته. إلى أن أقمت الصلاة في أوائل الثمانينيات خالصةً لوجه الله، وأصبح اهتمامي المعماري جزءًا من إيماني وليس مسوغًا له.

الإيمان ومقولة الإنسان

لعل العنصر الحاسم في انتقالي من عالم المادية الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجداني وتحوله إلى النموذج الحاكم. وكما أسلفت، يذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حر يصنع التاريخ؛ جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يُردَّ لها، كائن له منتجاته الحضارية التي تمنحه خصوصيته القومية، والتي تحوله من كائن طبيعي إلى كائن حضاري. إنه الإنسان الإنسان (عكس الإنسان الطبيعي/ المادي). وكما أسلفت، بذلت محاولات شتى في إبقاء هذا النموذج داخل إطار مادي. فتحدثت عن الكوني والتاريخي وتقاطعهما لينتجا حركة حلزونية حية. ولكن الحركة الحلزونية، حركة لها غاية، وليست دائرية (كما بينت)، ومن هنا فمحاولة الاستناد إلى الإنسان ككيان ثابت مطلق (العنصر الكوني غير الطبيعي داخله) هي محاولتي الأخيرة ألا «أسقط» في الميتافيزيقا. ولكن ما حدث هو العكس تمامًا إذ فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا، أي الإيمان بوجود شيء في عالم الطبيعة ولكنه لا يُردُّ بأكمله إليها. وبذا أصبح عالمنا يحتوي على المحدود (المادي) واللامحدود (الذي لا يمكننا الإحاطة به حتى ونحن ندرك تبدياته). وإذا كان اكتشافي للشر في النفس الإنسانية ومحاولة تفسيرها قد قادني بعيدا عن الإيمان، فإن اكتشافي للخير في النفس الإنسانية عاد بي إلى عالم الإنسانية والإيمان.

إن الإنسان داخل الطبيعة أصبح هو علامة الثبات في عالم المادة المتحرك، وعلامة الانقطاع في عالم المادة المتصل، وعلامة التركيب في عالم الاختزالية المادية أي أن الإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية. ثمة مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة وثمة ثنائية أساسية هنا تحتاج لتفسير، ثنائية المادة وما هو ليس بمادة، الطبيعة وما هو ليس بطبيعة، ثنائية غير الإنساني والإنساني. ولتفسير هذه الثنائية كان لابد من افتراض ثنائية أخرى، ثنائية عالم الصيرورة ونقطة ما تقع خارجه: نقطة ثابتة منزهة متجاوزة، هي نفسها ضمان ثبات الإنسان وانفصاله عن الطبيعة، هذه النقطة هي الإله. فكأنه لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة/ المادة. لهذا أرى أنه حينما أعلن نيتشه موت الإله فإنه كان يعلن، في واقع الأمر، موت الإنسان، وأنه إذا مات الإله، على حد قوله، فإن الإنسان يعيش في عالم مادي طبيعي، شيء مصمت، ويتحول هو نفسه إلى كائن طبيعي مادي يقف «شيئًا» بين الأشياء، أي أنه هو الآخر يموت (وهذا ما عبَّرت عنه الآية الكريمة بقولها: ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ (الحشر ١٩).

وهكذا، بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان، ولا يزال هذا هو أساس إيماني الديني، وهو ما أسميه «الإنسانية الإسلامية» التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصعد منها إلى ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء ـ الجسد والروح ـ الحلال والحرام ـ المقدس والمدنس. ولم يحدث التحول الكامل من الرؤية المادية الواحدية إلى الرؤية المادية/ الروحية والثنائية إلا في أوائل الثمانينيات، أي أن عملية مقاومة الإيمان من جانبي دامت ما يزيد على ربع قرن. وبالتدريج تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة عن كل التساؤلات.

وقد وصفت الإنسان في الموسوعة بالكلمات التالية: [إن إنسانية الإنسان تعبِّر عن نفسها] من خلال مظاهر عديدة من بينها النشاط الحضاري للإنسان (الاجتماع الإنساني ـ الحس الخلقي ـ الحس الجمالي ـ الحس الديني).

«فالإنسان كائن صاحب إرادة حرة برغم الحدود الطبيعية والتاريخية التي تَحدُّه. وهو كائن واع بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية وعالم الطبيعة/ المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه وبيئته حسب رؤيته. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته، فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته

(وتعثره وفشله في محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحريته وفعله في الزمان والمكان. والإنسان كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي/ المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضًا على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طوَّر نسقًا من المعاني الداخلية والرموز التي يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذي له ذاكرة قوية ونظام رمزي أصبحا جزءًا أساسيًا من كيانه حتى إنه يمكن القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرةً للمثيرات وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يُسقطه عليها من رموز وذكريات.

«والإنسان هو النوع الوحيد الذي يتميَّز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها. فالأفراد ليسوا نسخًا متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة وإخضاعها جميعًا لنفس القوالب التفسيرية، فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل واستمرار للماضي، ولذا فإن زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضًا المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يُعبِّر فيه عن نبله وخساسته وطهره وبهيميته. فالزمان الإنساني ليس مثل الزمان الحيواني أو الطبيعي/ المادي الخاضع لدورات الطبيعة الرتيبة، زمان التكرار والدوائر التي لا تنتهي و«العود الأبدي». ولكل هذا، فإن ممارسات الإنسان ليست انعكاسًا بسيطًا أو مركبًا لقوانين الطبيعة/ المادة، فهو مختلف كيفيًا وجوهريًا عنها، فهو ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب ولا يمكن اختزاله إلى بُعد واحد من أبعاده أو إلى وظيفة واحدة من وظائفه البيولوجية أو حتى إلى كل هذه الوظائف.

«ومن المظاهر الأخرى لهذا الجانب أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يُسمَّى «العلل الأولى» (من أين جئنا؟ وأين سينتهي بنا المطاف؟ وما الهدف من وجودنا؟). وهو لا يكتفي أبدًا بما هو كائن وبما هو مُعطى ولا يرضى بسطح الأشياء؛ فهو دائب النظر والتدبر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون. وهذه كلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري (النزعة الربانية)، ولذا سُمِّي الإنسان «الحيوان الميتافيزيقي».

«ولا تُوجَد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي أو الرباني في وجود الإنسان وسلوكه. ولهذا، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/ المادي. وهو ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها. قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها بأي حال، فهو دائمًا قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات. وهو، لهذا كله، لا يمكن رصده من خلال النماذج المُستمَدة من العلوم الطبيعية».

وهكذا أصبح الإنسان في منظومتي كائنًا يعيش في عالم الطبيعة/ المادة ولكنه يحوي داخله عناصر غير طبيعية، أي متجاوزة للطبيعة يتسم بثنائية الروح والمادة، ومن ثم فإنه تتنازعه نزعتان: نزعة للعودة إلى الطبيعة/ المادية (أسميها النزعة الجنينية)، وأخرى للإحساس بالاستقلال عنها وتجاوزها (أسميها النزعة الربانية، وهي مصطلحات سأوضحها فيما بعد).

وإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على تجاوز ذاته الطبيعية، فهو أيضًا الكائن الوحيد القادر على الارتداد عنها. ولذا نجد أن الخير والشر ظاهرتان إنسانيتان لا علاقة لهما بعالم الحيوان. (ومع هذا يمكن أن أذكر مثلاً لبعض القردة التي ارتدت عن «قرديتها». ففي الجبال في أبها، في المملكة العربية السعودية، كانت مجموعة من القردة تعيش على هيئة جماعة متماسكة، فبقاء القرد/ الفرد داخل الجماعة أمر أساسي لبقائه. وكانت هذه المجموعة تعيش بجوار متنزه عام، ومع توافر بواقي الطعام التي يتركها المتنزهون البشر بدأت القردة تحصل على طعامها بسهولة ويسر، فانحل البناء الاجتماعي، وانقسم مجتمع القرود إلى أسر نووية (أي أنه تم تحديثها) تعيش مستقلة الواحدة عن الأخرى، وبدأت تصاب بالأنانية والبدانة والكسل !).

وقد ولَّدت من مفهوم «الطبيعة البشرية» مفهوم «الإنسانية المشتركة» التي أضعها في مقابل مفهوم «الإنسانية الواحدة». والذي يفترض أن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد عام، على عكس الإنسانية المشتركة، التي تؤمن بأن ثمة إمكانية وطاقة إنسانية كامنة لا يمكن رصدها أو ردها إلى قوانين مادية. هذه الطاقة لا يمكنها أن تتحقق في فرد بعينه أو شعب بعينه أو في جنس بعينه، وإنما تتحقق بدرجات

متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف ومن خلال جهد إنساني (وربما لا تتحقق على الإطلاق، فالإنسان ـ كما أسلفنا ـ يكاد يكون هو الكائن الوحيد القادر على الانحراف عن طبيعته بسبب حريته)، ولذا فإن ما يتحقق لن يكون أشكالاً حضارية عامة، وإنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف والجهد الإنساني. (فتَحقُّق جزء يعني عدم تحقق الأجزاء الأخرى التي تحققت من خلال شعوب أخرى، وتحت ظروف وملابسات مختلفة، ومن خلال درجات من الجهد الإنساني الذي يزيد وينقص من شعب لآخر ومن جماعة لأخرى). ومما يزيد التنوع أن الإنسان قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تجاربه. هذه الأشكال الحضارية تفصل الإنسان عن الطبيعة/ المادة وتؤكد إنسانيتنا المشتركة (فهي تعبير عن الإمكانية الإنسانية) دون أن تلغي الخصوصيات الحضارية المختلفة.

ولا شك في أن الانتقال المتواصل من بلد إلى بلد جعل من العسير عليّ الاختزال والسقوط في التعميم السهل، ولكن الأهم من هذا أن هذه التجربة ساعدتني على الوصول إلى سمات إنسانية مشتركة، جوهر إنساني ما، فوراء التحولات التاريخية والاجتماعية، يوجد دائمًا الإنسان الذي يحب ويكره.

هذه هي رحلة الانتقال والعودة، رحلة طويلة وشاقة، نتيجة تأمل طويل في الذات الإنسانية وفي الكون، واقتناع بفشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، وإدراك لأهمية البعد الديني في حياة الإنسان. وقد ساعدتني دراستي للأدب الرومانتيكي والمراجعات الغربية لكثير من المقولات السائدة وكتابات ماكس فيبر (خاصةً عن الدين) على إنجاز الرحلة. ولعلها من المفارقات التي قد تثير الدهشة أن رحلة الانتقال والعودة أمر قد بدأ هناك وليس هنا. ولكن كان هناك بعض المفكرين الإسلاميين مثل مالك بن نبي وسيد حسين نصر وفضل عبد الرحمن الذين قرأت كتاباتهم وساعدتني على فهم الإسلام بطريقة جديدة تجيب عن كثير من تساؤلاتي. وإلى جانب كل هذا، كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم داخلي من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور في طفولتي وصباي. ففي سن الثالثة عشرة، كنت قد قرأت القرآن عدة مرات وعرفت الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، وكنت كذلك قد قرأت كتاب فقه السنة للشيخ سيد سابق، ولذا كنت أعرف الفروق الدقيقة بين المذاهب الأربعة في كثير من الأمور. وكنت أعرف كذلك الكثير من قصص السيرة والخلفاء والصحابة، كما كان لي

معرفة بتاريخ المسلمين. وقد تراسلت بعض الوقت مع الأستاذ سعيد رمضان (رحمه الله) الذي كان كريمًا معي فكان يرد على رسائلي. وقد عدت لقراءة القرآن مرة أخرى، والكتب التي تتناول التراث الإسلامي، بما في ذلك الفلسفة الإسلامية، وللتأمل في التراحم والأسرة الممتدة، أي أنني عدت إلى ما أعرف.

ومن الأمور التي تستحق الذكر أن الدكتور أنور عبد الملك (الذي قطن في عمارتي بعض الوقت) كان كثيرًا ما يتحدث عن الإسلام الحضاري، ويؤكد أنه لا يمكن فهم البعد الحضاري للإسلام إلا بالذهاب إلى جنوب شرقي آسيا، بحيث يرى المرء بنفسه الفرق بين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. وكان لهذا أعمق الأثر فيّ، وفتَّح عيوني على الجوانب الحضارية في الإسلام وهي أمور كنت أحس بها دون أن أدركها بشكل واضح.

وهذا لا يختلف كثيرًا عن دراستي لأدب وفنون العصور الوسطى وبخاصة تشوسر في **حكايات كانتربري**، فقد عمَّق من إحساسي الديني (برغم أنه أدب مسيحي) وإحساسي بتركيبية الوضع الإنساني، ولا أنسى تعليق الأستاذ كيلوج على الشر في إحدى شخصيات تشوسر حين اقتبس كلمات القديس أوغسطين St. Augustine: **«وأنت لن تحب الرذيلة بسبب الرجل، ولن تكره الرجل بسبب الرذيلة، بل فلتحب الرجل ولتكره الرذيلة»**. وهي لا تختلف كثيرًا عن قول علي بن أبي طالب: **«لا يُعرف الحق بالرجال، وإنما يُعرف الرجال بالحق»**. كما أنني أعجب كثيرًا بالموسيقى الكنسية ومعمار الكاتدرائيات الكاثوليكية، وأحرص على زيارتها والتأمل فيها بحُسبانها تعبيرًا متميزًا عن تجربة دينية عميقة.

وقد تعرفت إلى الحاخام يوسف بيخر Youssef Becher في أثناء إقامتي في الولايات المتحدة، وهو حاخام أرثوذكسي أمريكي من أصل شرق أوربي، كان معاديًا تمامًا للصهيونية من منظور ديني يهودي، وكان يُكرس جل وقته للحرب ضد الصهيونية بحُسبانه يهوديًا مؤمنًا وبحُسبانها حركة كفر وهرطقة. وكان لا يكف عن الحركة والتضحية من أجل قضيته. رتبت له مرة لقاء مع أحد المسئولين العرب لمناقشة أمر مهم للغاية، وتصادف أن وقع الاجتماع في أحد الأعياد اليهودية التي كان عليه أن يرتدي فيها زيًا أقل ما يوصف به أنه كان غريبًا. ولكن نظرًا لأهمية الاجتماع، ونظرًا لأنه لا يساوم في شئون دينه، ارتدى الحاخام بيخر زيه هذا وسار في طرقات مانهاتن، قمة الحداثة، وحضر الاجتماع وعاد إلى منزله. أهديته كتابي **أرض الوعد**: «إلى يوسف بيخر، محب

صهيون». وأميِّز في الكتاب بين الحب الديني لصهيون، وهي رغبة روحية تعبِّر عن نفسها في الرغبة في تجاوز العالم المادي من جهة (وأنا كمسلم ليس عندي أي مشكلة مع مثل هذا التطلع الديني)، والشهوة الاستيطانية، أي الرغبة الصهيونية في الاستيلاء المادي على فلسطين من جهة أخرى، التي مازلت أقف ضدها بكل ما أوتيت من قوة، انطلاقًا من أنها قمة رفضي للظلم والتفاوت بين البشر.

أذكر كل هذه التفاصيل لأبيِّن تنوع مصادر تجربتي الدينية. فبرغم أنني تبنيت الإسلام في نهاية الأمر، رؤية للحياة وأيديولوجية ومرشدًا للسلوك، فإن المسار الذي قادني إليه كان متنوعًا ومركبًا ومختلفًا عن المسار العادي. ولا شك في أن هذا قد ترك أثره على رؤيتي الدينية وعلى سلوكي تجاه الآخرين ممن هم ليسوا من أبناء ملتي واعتقادي.

وأنا أذهب إلى أن الرقعة المشتركة بين الأديان، في المجال الأخلاقي، واسعة. ولذا أرى أنه يجب التوصل إلى عقد اجتماعي يستند إلى هذه الرقعة المشتركة، على أن نناقش الخلافات العقائدية (وهي خلافات حقيقية عادةً لا يفهمها البشر العاديون برغم معاركهم الدائمة بشأنها) في أقسام العقائد ومدارس اللاهوت. والنقاش هناك سيكون نقاشًا علميّا هادئًا، ولن يتحول إلى مذابح لا عقلانية، لا تفيد أحدًا سوى أعداء الله والإنسان والأخلاق. (ومما يستحق الذكر أن هذه هي الطريقة المصرية في التعامل مع الدين، فحتى عهد قريب كانت تسود المجتمع معايير أخلاقية عامة بخصوص العيب والمباح، والحشمة والتبرج، و«الأصول» وما هو خارج عنها، معايير يتقبلها الجميع، ويسلك في إطارها، دون أن يتحدث أحد قط في العقائد).

وقد بقيت مدة من الوقت مؤمنًا بالله وبالإسلام، ولكن إيماني بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهني (وأنا لا أقبل شيئًا إلا إذا كان له أساس فلسفي). وقد حيرني هذا السؤال بعض الوقت: لم الإسلام وليس أي دين آخر؟ وحيث إنني أحب أن أكون نزيهًا - قدر طاقتي - في الأمور الفكرية، فقد كنت أذكر لأصدقائي أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية الحلولية في ذهني، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعادًا عن الحلولية وعن توحد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي أن التوحيد في إطار الإسلام - في تصوري - هو أكثر أشكال التوحيد رقيًّا وتساميًا.

هذا لا يعني رفضًا للآخر، إذ يظل مفهوم التدافع مفهومًا أساسيًا، وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف بل والصراع، ولكنهما اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيل، حين تلاطم بعض مياهه بعضًا، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدفق، بل هو جزء منه.

يضاف إلى هذا ما أسميه «النسبية الإسلامية» وهي الإيمان بأن الله هو وحده الثابت الذي لا يتحوَّل وما عدا ذلك فمتغيِّر، وهو وحده الذي يحيط بكل شيء﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (الإسراء: ٨٥) -﴿ وفوق كل ذى علم عليم ﴾ (يوسف: ٧٦). أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزءًا من الحقيقة. ويحضرني في هذا ذلك النحوي الذي قضى حياته بحثًا عن معاني كلمة واحدة، وحينما جاءه الزائر الأخير قال قولته الأخيرة: «أموت وفي نفسي شيء من حتى». والنسبية الإسلامية التي أدعو إليها لا تؤدي إلى العدمية، فهي نسبية داخل إطار ولا تمتد إلى المرجعية النهائية ولا تؤدي إلى تعددية مفرطة في المعاني والمراكز، بحيث يصبح العالم بلا معنى وبلا مركز.

ومفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرْق دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعًا بعدَله ورحمته. ولعل كل هذه العناصر توسِّع من آفاق إيماني الديني، وتجعل للآخر مكانًا في عالمي برغم إيماني بالإسلام أو ربما بسببه. إذ إن الإسلام من أكثر العقائد تسامحًا وقبولاً للآخر، برغم أنه يحدد الحدود ويضع الفواصل.

ويمكنني القول: إن إيماني أساسًا إيمان عقلاني (بل يمكن أن يوصف بأنه جاف)، فأنا لا أشعر بأي شيء يشبه شعور المتصوفين وما يسمَّى بالروحانيات، ولا أنفعل دينيًا إلا نادرًا. ومن تلك اللحظات النادرة التي انفعلت فيها، زيارتي للكعبة لأول مرة. كنت أسمع عن بعض المسلمين ممن يشفهم الوجد ويقعون في غرام الكعبة، ولا يشفيهم من وجدهم هذا أن يقوموا بزيارتها مرةً أخرى. وأعترف بأنني مارست شيئًا من هذا القبيل بعد زيارتي للكعبة. ومع هذا تظل تجربتي الدينية عقلانية في جوهرها.

الجزء الثاني

عالم الفكر

الفصل الأول
النماذج الإدراكية والتحليلية

من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية

لم تكن عملية الانتقال من المادية إلى الإنسانية والإيمان مسألة هينة أو يسيرة، ولم يصدق كثير من أصدقائي ما حدث في بادئ الأمر، وقاطعني بعضهم، وضمرت علاقتي بالبعض الآخر. ولأن كتاباتي عقلانية (برغم أن مرجعيتها النهائية إيمانية: الإيمان بالله والإنسان باعتباره كائنًا غير مادي يكتسب تركيبيته من كونه كائنًا ربانيًا لا طبيعيًا)، فقد ظل البعض يَعُدُّني ماديًا لأنهم ربطوا العقلانية بالمادية، وهي عملية ربط لا أساس لها في الواقع. فروبسبيير كان ماديًا خالصًا، أعلن عبادة العقل، ولكنه في الوقت ذاته فرض حكم الإرهاب على الشعب الفرنسي فترة من الزمن، لم تنته إلا بإرساله هو نفسه إلى المقصلة (تماماً مثل دانتون من قبله، الذي أصيب بالاشمئزاز من هذه العقلانية المادية الإرهابية، فقال وهو أمام المقصلة: «إني أفضل أن تقطع المقصلة رأسي على أن أقطع رءوس الآخرين. أنا أشعر بالغثيان من الجنس البشري»). وكان هتلر ماديًا، مغاليًا في ماديته، وكان في الوقت ذاته لاعقلانيًا مغاليًا في لاعقلانيته، وكذا كان ستالين. وهل يمكن الادعاء بأن الإمبريالية الغربية، هذه الحركة المعادية للإنسان وللعقل، والتي أحرقت الأخضر واليابس، وأبادت الملايين، استناداً إلى ادعاء تفوق الإنسان الأبيض، هل يمكن الادعاء بأن هذه الحركة المادية عقلانية؟

وقد صاحب تغير الرؤية الدينية والفكرية تغير في فلسفة المنهج وأدواته. فمن المستحيل أن يتم الواحد دون الآخر. وحينما نفضت المادية عن فكري أصبح من الصعب عليّ تقبل التصور القائل أن العقل الإنساني صفحة بيضاء تسجل الواقع في سلبية وبشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شيء مادي بين الأشياء. وظهرت في حياتي ثلاثة موضوعات

أساسية مترابطة متزامنة حتى أكاد أن أقول إنها ثلاثة أوجه لعملة واحدة (إن صح التعبير) تعبِّر عن تحولي من النموذج المادي إلى النموذج الذي يفصل بين الإنسان والطبيعة/ المادة. هذه الموضوعات هي: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية والتوثيقية والمادية والمنفصلة عن القيمة (بالإنجليزية فاليو فري value-free) إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، وأخيراً رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجًا في التحليل. وبرغم ترابط العناصر الثلاثة فإنني -كتكتيك منهجي- سأتناولها واحدًا تلو الآخر. ولأبدأ بالموضوع الأول، أي الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية إلى الموضوعية الاجتهادية.

والموضوعية الفوتوغرافية هي نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع (المادي) كما هو تقريبًا، بصورة فوتوغرافية (أو شبه فوتوغرافية) وإدراجها في البحث أو الدراسة (دون ربط بين المعلومات ودون محاولة تجريد أنماط منها). وقد عُرِّف الموضوعي بأنه «ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين». والموضوعية تستند إلى أن ثمة علاقات قائمة بين أجزاء الأشياء المدركة، وأن الناس جميعًا بوسعهم أن يدركوا هذه العلاقات بنفس الطريقة لو تهيأ لهم الموقف الصحيح لإدراكها. ولا يهمني أي التعاريف يتبناها المرء، وإنما المهم هو النموذج الإدراكي الكامن وراءه. وفي حالة الموضوعية نجد أن النموذج الإدراكي يساوي بين العقول كلها، ولذا إن تهيأت الظروف كان الإدراك واحدًا، أي «إدراكًا موضوعيًا». ومثل هذا التعريف يلغي فعالية العقل وإبداعه وحدوده، ويلغي الذاكرة التاريخية وأعباء المدارك الأخلاقية وتحيزاته وأوهامه وآماله وآلامه وأحلامه والتي تؤثر في عملية الإدراك. فالعقل -حسب هذا النموذج- شيء سلبي بسيط مثل الكاميرا يحاول أن يحيط بالواقع كله وأن ينقل تفاصيل الواقع كلها وبحذافيرها، وكأنه غير قادر على الحذف والاختيار والتضخيم والتهميش والتحريف والتشويه، مرجعيته النهائية هي الواقع المادي كما هو. وهذا التصور للعقل والواقع يهمل علاقة الجزء بالكل والواقع بالنمط والظاهر بالباطن، فالكل والنمط والباطن لا توجد في الواقع وإنما هي أطر يجردها العقل الفعال. (وكما أخبرني أحد كبار الأساتذة من المتخصصين في المنهج، في حفل عشاء، بعد أن وضع كفه على رأسه: «إن المعرفة هي محاولة نقل الواقع نقلاً فوتوغرافيًا، وكلما كانت الصورة أدق كانت أكثر موضوعية. فهي تعكس الواقع بدقة». وبينما كان يتحدث وجدت رأسه يتحول فجأة

أمامي إلى مربع في وسطه عدسة تتحرك في جميع الاتجاهات. فضحكت. وحينما سألني لِمَ تضحك؟ قلت له: «تذكرت أنني لا أمتلك آلة فوتوغرافية، مما يؤثر على موضوعيتي». فنظر إليَّ في دهشة ولم تسجل آلته الفوتوغرافية معنى كلامي!).

والمعلوماتية، أي تصور أن المعرفة هي حشو المعلومات ومراكتها، مرتبطة تمام الارتباط بهذه الرؤية، الموضوعية [الفوتوغرافية. تذهب المعلوماتية إلى أن المعلومة مهمة في حد ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلي أو بنمط متكرر. ولذا يصبح التأليف هو أن يحشد المؤلف أكبر قدر من المعلومات بغض النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها. والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب من الواقع (كما هو)، إلى أن يحشد الباحث كل المعلومات أو المراجع (أو معظمها)، ويعطينا صورة طبق الأصل من الواقع. وهو تصور يتضمن صورة للعقل بحُسبانه كيانًا سلبيًا.

إن هذا الموقف الموضوعي المتلقي المعلوماتي ليس «موضوعيًا» وإنما هو «موضوعاتي»، بمعنى أن الدارس يكتفي برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزي منها وما هو الهامشي، وما هو المعبِّر عن النمط الكلي وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، وما يستحق الإبقاء منها وما يستحق الاستبعاد. ولذا أيضًا أتحدث عن الفرق بين «الفكر» و«الأفكار». فالفكر هو أن يقوم المرء بالربط بين الأفكار المختلفة ثم يقوم بإعادة تركيبها داخل منظومة محددة تتسم بقدر من التجريد والاتساق الداخلي. أما الأفكار، فهي أن يرصد الإنسان الفكرة تلو الأخرى ويسجلها دون أن يحاول أن يرى الوحدة الكلية الكامنة وراء التعدد. كما أتحدث عن الفرق بين «الواقعية» و«الوقائعية»، فالواقعية هي أن تصل إلى جوهر الواقع (الماضي والحاضر والمستقبل)، وانطلاقًا من هذا يمكن الربط بين الوقائع المختلفة وترتيبها وتجريد معنى عام منها يتجاوز كل معلومة على حدة. أما الوقائعية، فهي مرتبطة بالحاضر وحسب، وهي عملية رصد مباشرة للأمر القائم، تهمل ما هو كامن. ولذا نجد أن الوقائعية، في عالمنا العربي، التي تقدم نفسها بحُسبانها واقعية تؤدي إلى نفي التاريخ وإلى الهم والغم والهزيمة. ودعاة التطبيع والعولمة يدَّعون دائمًا أنهم من «الواقعيين»، وهم في حقيقة الأمر وقائعيون، أما الواقعيون الحقيقيون، فهم المجاهدون في جنوبي لبنان والمتنفضون في فلسطين والثوار في العراق الذين تجاوزوا الظاهر ووصلوا إلى الباطن (الإمكانية الكامنة) وتحركوا في إطارها، ووقعت الواقعة إذ أوقعوا الهزيمة بالعدو وأصبح النصر أمرًا واقعًا!

ولعل التمييز بين الموضوعية والموضوعاتية، والواقعية والوقائعية، والفكر والأفكار، يعود إلى هذا التمييز، الذي أدعو له دائمًا، بين الحقائق والحقيقة. فالحقائق هي معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهي نتاج جهد إنساني عقلي، حين يقوم العقل بالربط بين الحقائق ثم تجريد نموذج منها. وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتي الحشد والتراكم. (وبطبيعة الحال، إذا كان ثمة فارق بين الحقيقة والحقائق، فهناك فارق بينهما من جهة والحق من جهة أخرى، فالحق يسبق عمليات الفهم والإدراك والتحليل والتجريد والفك والتركيب).

ومن أطرف النكت عن الموضوعية المتلقية، التي تلغي العقل تمامًا، تلك النكتة التي أخبرني بها د. أسامة الباز حينما كنا ندرس معًا في الولايات المتحدة: سار شحاذ في المدينة يعلن أنه سيتزوج ابنة السلطان، فلم يعره أحد أي التفات، ولكنه حينما تمادى في ادعائه عدة أيام أمسكه أحدهم من قفاه، وقال: «لمَ تروج هذه الأكاذيب، أيها الشحاذ؟». فقال: «في واقع الأمر، المسألة شبه منتهية، فأنا موافق على هذا الزواج، كما وافق كل من أبي وأمي عليه، ولم يبق سوى موافقة ابنة السلطان وأبيها وأمها». كنت أسأل طالباتي، لم نضحك لهذه القصة مع أن الشحاذ صادق فيما يقول؟! ومن خلال الحوار نصل إلى أن الشحاذ بالفعل، من ناحية موضوعية متلقية، لم يكذب، فهو وأبواه يمثلون ٥٠٪ من العناصر الموضوعية المكونة للظاهرة، ولكن الأمر يختلف تمامًا إن أخذنا في الحُسبان مدى القيمة وفاعلية كل عنصر (وهو أمر يحتاج لإعمال العقل والخيال)، إذ إننا حينئذ سنستنتج أن قرار الشحاذ وأبويه بالزواج من ابنة السلطان لا قيمة له.

وفي الندوة الشهرية التي أعقدها في منزلي، ضرب تلميذي وصديقي ياسر علوي مثلاً آخر. إذ قال: إن مخبرين دخلا غرفة حدثت فيها جريمة، فألقيا نظرة عليها. وبعد قليل دوَّن أحدهما المعلومات التالية: جثة القتيل ـ مسدس استخدم لتوه ـ محفظة فارغة ـ زر أخضر. فقام المخبر الأول بحصر هذه المعلومات، واستخلص منها أن هناك جريمة قتل استخدم فيها مسدس بهدف السرقة، وأن القاتل كان يرتدي قميصًا أخضر. أما المخبر الثاني، فقد استمر في عملية الرصد الموضوعي، وأخذ يدوِّن: كرسيان ـ قطر المائدة ـ لوحة ـ لون السقف ـ لون السيراميك ـ ارتفاع الحائط . . . إلخ. والحقائق التي أوردها المخبر الثاني هي حقائق صلبة لا مراء في هذا (لا تقل في صلابتها عن المعلومات الدالة التي دونها المخبر الأول)، ولكنه لم يستخدم عقله في عملية الربط والتجريد التي تؤدي إلى

اختيار بعض العناصر واستبعاد البعض الآخر، ومن ثم تاه في خضم المعلومات الدقيقة الكثيرة غير المترابطة التي ليس لها أي قيمة تفسيرية! والأمثولة تبين أن تزايد المعلومات لا يؤدي بالضرورة إلى زيادة المعرفة والحكمة!

وكنت أذكر للطالبات كذلك قصة من قصص جحا الفكاهية التي تلقي الضوء على الموضوعية المتلقية. ذهب جحا إلى إحدى القرى، وادعى أنه متفقه في الدين، فأكرم القرويون وفادته. فقعد في المسجد يتعبد ويلتهم ما يأتيه من طعام. وبعد بضعة أيام أراد أهل القرية أن يستفيدوا من علمه الوافر. وبعد إلحاحهم، قام جحا في وسط المسجد ليعظهم وتساءل: «هل أتاكم حديث الجنة وأهلها؟» قالوا: «لا». فظهرت علامات الغضب على وجهه، وقال: «كيف تتوقعون ممن هو في علمي أن يتحدث مع من هم في جهلكم؟». وقعد ليعاود العبادة والتهام الطعام. حزن أهل القرية، وقرروا أن يغيروا من إجابتهم. وذهبوا إلى جحا مرة أخرى طالبين منه العلم والموعظة. وبعد إلحاحهم قام مرة أخرى وتساءل: «هل أتاكم حديث الجنة وأهلها؟» قالوا: «نعم». فارتسمت على وجهه ملامح السرور والغبطة، وقال: «الحمد لله، الحمد لله، أنتم أهل علم وتقوى، فلتهنئوا بعلمكم وتقواكم، ومعرفتكم بحديث الجنة وأهلها!». وقعد ليعاود العبادة والتهام الطعام. حار القرويون في أمره، وقرروا أن يتبعوا خطة جديدة وذهبوا إليه وألحوا عليه أن يعظهم. فقام جحا، وقال: «هل أتاكم حديث الجنة وأهلها؟» فقال نصف أهل القرية: «نعم». أما النصف الثاني فقال: «لا». فما كان من جحا إلا أن قال: «هؤلاء الذين يعرفون يخبرون الذين لا يعرفون». وجلس وعاد إلى ما كان عليه.

كانت الطالبات يضحكن من القصة، ولكنهن كن يخفقن عادةً في تفسير سبب الضحك. ولكن بعد قليل كنا نتفق على أن جحا ساوى بين المعرفة (المركبة، نتاج الربط والتجريد) والمعلومة (البسيطة المباشرة المعزولة من أي سياق). فحديث الجنة، بالنسبة له، مجرد معلومة، إما أن تعرفها وإما ألآ تعرفها، وكانت أسئلته تشبه الأسئلة في امتحان موضوعي الإجابة عليه إما بنعم وإما بلا، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة. وقد ابتلع القرويون المساكين طُعم الموضوعية المتلقية، فجلسوا في المسجد بعد هزيمتهم مذمومين محسورين.

وقد أشرت من قبل إلى الذئب الهيجلي المعلوماتي (أعلى درجات التجريد وأدنى مستويات التخصيص). ويمكن القول بأن الموضوعية الفوتوغرافية هي نتيجة انفصال

الهيجلية والرغبة في الوصول إلى رؤية شاملة تنضوي تحتها كل التفاصيل عن النزعة المعلوماتية، فتبقى المعلوماتية بمفردها، ويصبح هم الباحث، الذي يدور في إطار أدنى مستويات التخصيص، أن ينقل الواقع كما هو، وأن ينقل التفاصيل والمعلومات المتناثرة كما هي دون ربط أو تجريد. وهذه الإمبريقية السطحية لا تُفرِّق بين مادة البحث (التجميعية الأرشيفية) وعملية البحث (التحليلية التفكيكية التركيبية) والتي وصفها الأديب الأمريكي هنري ديفيد ثورو بأنها مثل إحصاء عدد القطط في زنزبار. وهو جهد لا طائل من ورائه، إن لم يكن هناك إطار لعملية الإحصاء هذه، وإن لم يكن هناك هدف. والبحث الحقيقي ليس إحصاء عدد القطط في زنزبار، وإنما تصنيفها داخل أطر محددة. إن هذه الإمبريقية غير مبدعة وغير توليدية، فهي محصورة في فضاء التفاصيل الضيق، لا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل (أنماطها ـ اتجاهاتها ـ علاقاتها. . . إلخ).

وقد علَّق أحد أساتذة اللغة العبرية على **الموسوعة** بقوله إن المسيري بعد كتابة الموسوعة لا يمكنه أن يأتي بجديد، أي أنني جمعت من المعلومات قدر استطاعتي، ولم يعد هناك المزيد. مع أن إسهامي الأساسي في الموسوعة، كما أراه، هو أنني توصلت إلى نموذج تحليلي، تتفرع عنه آليات تحليلية تُيسِّر علينا تحليل الظاهرة الصهيونية، تفكيكًا وتركيبًا، وفهمها دون اختزالها. وهناك مئات الموضوعات التي لم تتم دراستها بهذه الطريقة «الجديدة»! بل إنه قال إن معظم الموسوعة نُقل من الموسوعات اليهودية. فطلبت منه أن يقارن مدخل الدياسبورا في الجودايكا (الموسوعة اليهودية الإنجليزية) وفي **الموسوعة اليهودية** (العبرية)، وعرضت عليه أن أوفر له المادة المطلوبة لعله من خلال الدراسة المقارنة أن يرى الفرق بين الأطر التحليلية، فلم يفعل. وقد علَّق أحد طلبتي على هذا الموقف بقوله: إن الأستاذ المذكور معلوماتي، موضوعي متلق، يبحث عن المعلومة، والمعلومة بطبيعة الحال تتكرر. فعلى سبيل المثال، المؤتمر الصهيوني الأول عُقد في بال عام ١٨٩٧. هذه المعلومة توجد في كل الموسوعات بما في ذلك الموسوعة، ومن ثم فهو لا يرى سوى أنني نقلتها من الموسوعات الأخرى. أما الإشكاليات التي تثيرها **الموسوعة** حول هذه المعلومة مثل لمَ عُقد هذا المؤتمر في ذلك التاريخ ولم يُعقد قبل أو بعد ذلك؟ ولمَ عُقد في بال (حيث توجد جماعة يهودية صغيرة) ولم يُعقد في ميونيخ التي كانت توجد فيها واحدة من أكبر الجماعات اليهودية في العالم الغربي؟ فهو لم يرها. فقد كان يبحث عن المعلومة ولم ير الإطار النظري أو التحليلي. وفي محاضرة لنفس الأستاذ عن **الموسوعة** قال إنه لا يرى أي أهمية للمجلد النظري الأول فالمسألة واضحة تمامًا.

وحاولت أن أوضح له مسألة الإطار والنمط هذه، فأخبرته بأن المؤتمر الصهيوني الأول عُقد في عام ١٨٩٧ لأن الفائض البشري اليهودي كان قد تزايد في شرقي أوربا وبدأ يهدد المواقع الطبقية والمكانة الاجتماعية التي حققها يهود وسط أوربا وغربيها، وأنهم هم الذين أسسوا الحركة الصهيونية للتخلص من يهود شرقي أوربا (ولذلك لم يكونوا يتحدثون عن «المسألة اليهودية» وإنما عن «المسألة اليهودية الشرق أوربية»). ولكن العنصر الحاسم كان هو اكتشاف هرتزل للإمبريالية كآلية غربية كبرى لوضع أي مشروع موضع التنفيذ، فكان هو الذي ربط المشروع الصهيوني بالمشروع الإمبريالي ومن ثم أمكنه أن يكتسح كل الجماعات الصهيونية الأخرى التي كانت لا تزال تتوهم إمكانية تنفيذ المشروع الصهيوني «بالجهود اليهودية الذاتية» (شبَّه أحد أصدقاء هرتزل هذه المحاولة بأنها مثل محاولة إفراغ المحيط بسطل ماء)، وعقد المؤتمر الصهيوني الأول. أما لماذا بال وليس ميونيخ ؟ فإن تفسير الأمر هو أن الصهاينة كانوا بالفعل يودون عقد المؤتمر الأول في ميونيخ، ولكن الجماعة اليهودية هناك اعترضت، خوفًا من أن يؤدي تبنيهم للرؤية الصهيونية إلى اتهامهم من قبل أعضاء الأغلبية بازدواج الولاء، ولذا عُقد المؤتمر الصهيوني الأول في بال، حيث كان أعضاء الجماعة اليهودية الصغيرة لا يملكون أي وسائل لممارسة أي ضغط.

ثم ضربت له مثلاً آخر بأرقام هجرة اليهود في العصر الحديث، وكيف أن هذه الأرقام يوظفها الصهاينة ليبينوا أن أعضاء الجماعات اليهودية كُتب عليهم «الشتات»، وأنهم يتنقلون من بلد لآخر بحثًا عن مأوى (مما يجعل مسألة إنشاء الدولة الصهيونية مسألة عادية وطبيعية بل وحتمية). أخبرته أن هذه الأرقام ذاتها (هذه المعلومة الصلبة) يمكن أن تُقرأ بطريقة مغايرة تمامًا. إذ بيَّنت أن هجرة أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث، لم تكن إلى فلسطين، حتى بعد تأسيس الدولة الصهيونية. كما أشرت إلى أن أغلبية يهود العالم قد قررت البقاء فى أوطانها، التى لا تعدها منفى، ولا تعد نفسها فى شتات، كما بينت أن الهجرة اليهودية فى العصر الحديث تتبع نمطًا مجردًا. فقد كانت هجرة أساسًا إلى الأمريكتين وجنوب إفريقيا . . . إلخ، أي أنها هجرة داخل التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي. ثم زدت المسألة تخصيصًا فبيَّنت أنها كانت أساسًا هجرة إلى البلاد الاستيطانية المتحدثة بالإنجليزية (الولايات المتحدة ـ كندا ـ جنوب إفريقيا ـ أستراليا ـ نيوزيلندا)، أي أنها هجرة داخل التشكيل الاستعماري الاستيطاني الأنجلو ساكسوني، وأنه يمكن فهم إسرائيل في هذا الإطار وداخل هذا النمط، فهي الأخرى قد تم تأسيسها

داخل إطار هذا التشكيل الاستيطاني الأخير. كان الأستاذ يهز الرأس/ الكاميرا، فهو لم يكن يرى سوى المعلومة المصمتة: تاريخ عقد المؤتمر الصهيوني الأول وأرقام الهجرة.

والموضوعية المتلقية لا تترجم نفسها إلى إمبريقية سطحية وحسب، وإنما إلى براجماتية سطحية. فالبراجماتية تتجاهل الكليات والغايات والثوابت وتركز على الإنجاز. وكلمة «براجما» تعني «فعل»، وشعارها هو getting things done أي «الإنجاز». ومن أطرف الوقائع التي تبين جوهر البراجماتية بشكل كوميدي هو هذه اللافتة التي قرأتها عام ١٩٦٣ (إبَّان الحرب الباردة) في محل لغسيل وكيّ الملابس في الولايات المتحدة. تقول اللافتة: «فيما يلي الخطوات الواجب اتباعها في حالة حدوث انفجار نووي: ١ـ قف هادئًا في مكانك. ٢ـ ادفع الفاتورة. ٣ـ اهرب بعد ذلك بأقصى سرعتك»! تبين هذه اللافتة الكوميدية أن العقل البراجماتي لا يتعامل إلا مع المباشر والمحسوس والمكسب والخسارة بطريقة ضيقة الأفق. فأمام الانفجار الذري الذي قد يدمر الوطن أو ربما العالم بأسره، ينحصر اهتمام صاحب المحل في تحصيل أتعابه نظير قميص، أو ربما غسله وكيه، ويا للهول!

وإغفال البراجماتية للحقائق النهائية الكبرى يظهر في هذين الخطابين الطريفين اللذين قرأتهما في بريد القراء في مجلة تايم. كانت المجلة قد نشرت تحقيقًا عن محلات بلومنجديل Bloomingdale في نيويورك، وهي من أكبر المحلات وأفخمها. قال الخطاب الأول: «إن من قال إن السعادة لا يمكن شراؤها بالمال، لم يسمع عن محلات بلومنجديل». أما الثاني فقد قال إنه سيكتب في وصيته أن يحرق جثمانه وينثر الرماد في بلومنجديل حتى يضمن أن تزوره زوجته مرة واحدة في الأسبوع على الأقل. إن قضايا نهائية كلية مثل الموت والتراحم والسعادة توضع داخل السقف المادي فيصغر حجمها وتفقد تركيبيتها ويصبح من الممكن التعامل معها بسهولة ويسر ويمكن إطلاق النكات عليها (ولعل هذا يفسر خفة دم الأمريكان ومقدرتهم على إطلاق النكات).

والأسلوب البراجماتي في التفاوض يذهب إلى أنه من الممكن إرجاء النظر في القضايا النهائية الكبرى والتركيز على القضايا التي يمكن حلها. إذ إنه بطريقة أو بأخرى في وقت ما في مكان ما في أثناء المفاوضات somewhere, somewhat, somehow, sometime, something might emerge قد يظهر شيء ما يساعد على حل للقضايا النهائية. وهي

طريقة للتفاوض تُعقِّد الأمور عن طريق تبسيطها، وينتهي الأمر بأن صاحب المدفع الأكبر هو الذي يفرض رأيه، وذلك بسبب غياب أي مرجعية كلية. وأتصور أن هذا هو ما حدث في كامب ديفيد وفي أوسلو.

والمصدر الأساسي لرفضي لنموذج الموضوعية الفوتوغرافية والمعلوماتية (المادية) هو تحولي الفكري الذي أشرت إليه (الذي يؤكد مسئولية الإنسان ومقدرته على التجاوز والإبداع). كما كانت هناك وقائع كثيرة في تجربتي الشخصية جعلت من العسير عليّ السقوط في الموضوعية المتلقية. فعلى سبيل المثال، حينما كنت في الولايات المتحدة وجدت أنني أنظر للأشياء نظرة مختلفة عن نظرة أقراني الأمريكيين. وقد عشت مدة طويلة في المجتمع الأمريكي، وهو مجتمع علاقاته متشابكة، وكان لابد لي من تفسيره حتى يمكنني التعامل معه، الأمر الذي يتطلب نظرة أعمق للظواهر لا مجرد تلقٍّ سطحي لها.

وفي الجزء الخاص عن التعاقد والتراحم ضربت بعض الأمثلة على أهمية النموذج في تجاوز المعلوماتية والموضوعية المتلقية وصولاً إلى المعنى العميق للأشياء. ويمكنني هنا أن أضرب مثلاً آخر. كنت أقف أمام مبنى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك، وكانت تقف بجواري عائلة أمريكية مكونة من رجل وزوجته وابنيهما، وكان كل واحد منهم يمسك بآلة تصوير يصوِّر بها نفس المنظر. يمكننا القول إن الهدف من التصوير هنا هو تسجيل المنظر، ولكن هذا في تصوري مثل جيد على الموضوعية المتلقية، لأنه لو أن الهدف هو تسجيل المنظر وحسب، فإن آلة تصوير واحدة تكفي. ويمكننا القول إن هذا تبذير وسفه، وهذا موقف أخلاقي لا يفسر الظاهرة وإنما يصدر حكمًا أخلاقيًا عليها. والحكم الأخلاقي غير عملية التفسير التي تؤدي إلى الفهم. وأتصور أنه من خلال إعمال العقل والاجتهاد، والبحث عن الهدف الأعمق، يمكننا القول إن أعضاء الأسرة يودون تجميد اللحظة (نوع من أنواع الأزلية المؤقتة العلمانية) بحيث يمكن لكل واحد منهم أن يحملها معه إلى منزله. أو لعل التصوير أصبح جزءًا من السياحة، ولذا لا تكتمل المتعة إلا مع تصوير المشاهد. قد يقول قائل إن هذين التفسيرين يجنحان نحو القراءة بين السطور أكثر من اللازم، وقد يكونان إجهادًا لا اجتهادًا! ولكن يمكن الرد على هذا بالقول إنهما على الأقل لا يسقطان في التفسيرات النمطية الجاهزة التي تساوي بين كل الظواهر والأشياء.

ومما لا شك فيه أن دراستي الأدبية (خاصةً في جامعة الإسكندرية) وضرورة النظر إلى

العمل الأدبي ككل عضوي متماسك، جعل عملية الرصد بالقطاعي هذه عملية مملة ومستحيلة. كما تعلمنا أن سطح العمل الأدبي يخبئ بنية كامنة عميقة هي وحدها التي تنطق بالمعنى المركب للنص. وقد قوضت المرحلة الماركسية في حياتي فكرة الرصد الموضوعي التراكمي المباشر، فالماركسية هي رؤية كلية نقدية للواقع ترى الواقع في ترابطه وفي كليته. وترفض رؤية سطح الأشياء بحُسبانها الحقيقة، بل تحاول النفاذ إلى بنيتها الكامنة أو جوهرها، ثم تطرح رؤية ثورية باسم الجوهر (أو قوانين التاريخ)، متجاوزة الحقيقة المادية القائمة. وهذا لا يختلف كثيراً عن الرؤية الرومانتيكية للواقع، فقد تعلمت من الشعراء الرومانتيكيين أن الجوهر الكامن وراء الطبيعة أهم من سطحها، وهو الأمر الذي أكده أيضًا معظم مفكري القرن التاسع عشر، الذين كانوا ينشدون الوصول إلى وحدة شاملة تتجاوز التعددية المفرطة والتبعثر والتشتت، تلك الأمور التي كانت تسم واقعهم المباشر. وقد قرأت بعض أعمال چيورچي لوكاش الذي كان يؤكد الجوانب الإنسانية في فكر ماركس (مقابل ما تعلمته في مصر عن أهمية الاقتصاد «الموضوعي»). كما أنني قرأت كثيراً من أعمال روچيه جارودي Roget Garaudy، حينما كان منظّراً ماركسيًا، وكان يؤكد مفهوم الاغتراب والإرادة وبعض مصادر الماركسية غير المألوفة (مثل فلسفة فيخته). ومن الأعمال الأخرى التي قرأتها بشغف مؤلفات عالِم الاجتماع الإنجليزي (من أصل بولندي) زيجمونت باومان Zygmunt Bauman، وهو مهتم بقضايا الحداثة، ويبيِّن أن وراء سطحها اللامع المبهج أعماقًا مظلمة، وأن النظرة السطحية المتلقية للحداثة لا تفيد كثيراً.

ومما عمَّق هذا الاتجاه نحو رفض الموضوعية الفوتوغرافية دراستي لبعض أعمال عالِم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر Max Weber وتأكيده على دوافع الفاعل الداخلية في مقابل سلوكه الظاهر، وتمييزه بين طريقة دراسة أسرة من الدجاج وأسرة إنسانية، فنحن لا نعرف شيئًا عن دوافع الدجاج الداخلية، ولذا فنحن نرصد سلوكها من الخارج. أما الأسرة الإنسانية فالمعنى الداخلي الذي تسقطه على الأشياء أمر مهم يمكننا تخيله ونحاول التوصل إليه، أي أن رصدها يكون من الخارج والداخل. كما أن تأكيد فيبر على النتائج غير المقصودة للفعل الإنساني لعب دوراً كبيراً في عملية رفض الموضوعية المتلقية. وحينما قرأت في علْم الأنثروبولوچيا عرفت مدى تأثير اللغة في الإدراك، وأن الإنسان لا يدرك الأشياء كما هي بطريقة فوتوغرافية، وإنما يلوّنها بمقولاته الإدراكية.

وقد واجهتني مشكلة الموضوعية المتلقية هذه حينما كنت أكتب رسالتي للدكتوراه. إذ اكتشفت أن عدد المقالات والكتب التى تُنشر سنويًا عن موضوع بحثي كثير للغاية، وأنني - كما أشرت من قبل - لو أردت الإحاطة بها كلها لقضيت بقية عمري أقرأ وأتلقى دون أن أبدع وأنتج، فقررت أن أستخدم عقلي، وأن أستبعد بعض المواد التي رأيت أنها ليست على صلة كبيرة بموضوعي. كما قررت الاعتماد على رؤيتي لموضوع الرسالة، وقلت لنفسي ساعتها إنه من الصعب أن تكون رؤية الآخرين (من الأمريكيين) مشابهة لرؤيتي أنا المصري العربي المسلم.

كما واجهتني مشكلة الموضوعية المتلقية وبحدة في أثناء محاولتي تعريف الصهيونية. فتعريفات الصهيونية التي وردت في بطون الكتب الغربية (بما في ذلك **الموسوعة البريطانية**) تتحدث عن أن «الصهيونية هي حركة تحرير الشعب اليهودي» أو «عودة اليهود لوطنهم القومي أو أرض أجدادهم أو الأرض التي وعدهم الإله إياها». وهنا طرحت على نفسي السؤال التالي: «هل تتطلب الموضوعية مني نقل هذا التعريف بحذافيره، برغم أنه يتضمن مفاهيم كثيرة لا يمكن قبولها، مثل أن فلسطين ليست وطن العرب، وإنما وطن اليهود، وأن اليهود شعب واحد؟ وإن رفضت هذا التعريف، هل يكون هذا من قبيل الذاتية؟». وينطبق الشيء نفسه على ما يأتينا من أخبار، فهل الموضوعية تتطلب أن أوردها كما هي، والذاتية عكس ذلك، برغم إدراكي أن هذه الأخبار تم انتقاؤها بعناية، وأنه تم في المقابل إخفاء عشرات الأخبار الأخرى أو تهميشها؟

إن مثل هذه الحقائق حقائق جزئية للغاية، يُطلق عليها عبارة «أكاذيب حقيقية» (بالإنجليزية: ترو لايز true lies)، ويمكن أن نطلق عليها بالعربية «حقائق كاذبة»، أي كلمة حق يُراد بها باطل. فمثل هذه الحقائق معلومات صلبة دون شك، ووقائع لا مراء فيها، فهي حقيقية، ومع هذا تم توظيفها بطريقة لا تتفق والحقيقة الكلية، ومن ثم فهي «أكاذيب».

إن النقل الفوتوغرافي أمر مستحيل، إذ يقوم العقل حتمًا بعمليات حذف وإبقاء وتضخيم وتهميش، ومن ثم نجد أن الفكر الغربي الذي يطرح نفسه بحُسبانه فكرًا موضوعيًا، هو في واقع الأمر فكر يخبئ مفاهيم محددة (وإلا لما كان فكرًا ولأصبح مجرد أفكار). ولذا فالموضوعية في السياق العربي تعني في واقع الأمر نقل الأفكار الغربية الكامنة بلا وعي وبدون إدراك.

ويمكنني أن أذكر هذه الواقعة التي قوّضت من قبضة الموضوعية الفوتوغرافية والنزعة المعلوماتية، فقد كانت درامية ومثيرة. أذكر أنني كنت في إحدى الجامعات العربية وقام أحد أعضاء هيئة التدريس بإلقاء محاضرة عن «ميريديث Meredith والإحساس بالكوميديا»، وكانت المحاضرة عبارة عن معلومات متراكمة: معلومة فوق معلومة. ومع نهاية المحاضرة، لم يكن هناك ما نقوله، فالمعلومات في الكتب، وإن كان قد أخطأ في معلومة أو اثنتين فليست هذه مشكلة كبيرة، إذ يمكن تصحيح المعلومات. ولكن مع هذا أحس الحاضرون بعدم الارتياح، فقلت للسيد المحاضر: «يا دكتور فلان أنت لم تقل لنا شيئًا، وقذفتنا بالمعلومات دون أن يربطها رابط». فأجاب: «أردت أن أكون موضوعيًا». فقلت له: «يا ليتك كنت أكثر ذاتية وقلت لنا شيئًا غير أطنان المعلومات». فضحك الحاضرون، ولم يفهم صاحبنا شيئًا، إذ كان مشغولاً بتلقي التهاني ممن يخلطون بين الفكر وحشد المعلومات «لأنه أتى بمعلومات قيمة».

ويبدو أن المعلوماتية والموضوعية المتلقية أصبحتا من أهم أمراض العصر، فحينما ذهبت زوجتي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٧٤، كان عليَّ أن ألحق بها بعد مرور ستة شهور تقريبًا. ولكني اكتشفت أن عليّ أن أحصل على موافقتها الكتابية حتى تصدر لي إدارة البعثات الڤيزا المطلوبة وتذكرة السفر، إذ يبدو أن القانون المصري في هذه الحالة لا يفرق بين الذكر والأنثى ويتحدث عن «ضرورة موافقة عضو البعثة». وبالفعل كتبت زوجتي خطابًا للبعثات تبين لهم فيه أنها موافقة على سفري. كنا حينما نذكر لهم هذه الواقعة في الولايات المتحدة يأخذونها على أنها مؤشر على مدى «تقدم» مصر وعلى مدى «تحرر» المرأة فيها، ويقدمون لنا التهاني على بلدنا الذي يعرف المساواة بين الجنسين؛ وهذا بطبيعة الحال كان بعيداً كل البعد عن الواقع، فكانت التهاني تسبب لنا الحرج بدلاً من الفخر. وما حدث هو أن أصدقاءنا الأمريكان كانوا يهملون الصورة الكلية والواقع المتواتر ويركزون على الواقعة (أو المعلومة)، ويفضلونها عن النمط العام المتكرر، فيصبح بوسعهم أن يفرضوا عليها أي معنى يريدون، وهذه إحدى أهم سمات المعلوماتية والموضوعية المتلقية. وقد تفنَّنت محطة الـ CNN في تفتيت كل الظواهر وتحويلها إلى وقائع ومعلومات متناثرة، الهدف منها هو التسلية، حتى إن نشرة الأخبار تحوَّلت إلى نوع من أنواع التسلية يعطيك المعلومات فور حدوثها، ولكنها معلومات لا معنى لها، لأنها منغلقة على ذاتها، منفصلة عن أي نمط، ومن ثم لا دلالة لها.

وقد استشرى داء الموضوعية المتلقية والمعلوماتية إلى درجة كبيرة، حتى إن أحد مراكز البحوث أرسل لي رسالة يطلب مني فيها أن أكتب دراسة في موضوع يهود العالم. فرحبت بالأمر. فأرسلوا لي بكتيب فيه الإرشادات بخصوص حجم المقال والمنهج الذي ينبغي اتباعه. وقد جاء في هذا الكتيب بالحرف الواحد «يجب ذكر المعلومات بلا تحليل»، وهو أمر في تصوري مستحيل. ولكنني مع هذا قررت الاستمرار فكتبت مقالاً مليئًا بالمعلومات والأرقام التي تم تقديمها من خلال نموذج تحليلي كامن، بحيث إنه لا يمكن فصل الأرقام عن النموذج! وقُبل المقال، إذ كان مظهره معلوماتيًا واضحًا (جداول - إحصاءات... إلخ). أما مخبره فكان تحليليًا، ومن ثم وجد طريقه إلى النشر.

الموضوعية المتلقية والجامعة

اكتشفت أن كثيرًا مما أتصور أنه ظواهر أكاديمية مرضية هو نتيجة هذا الموقف المتلقي للواقع. حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩م، أوصاني السيد رئيس القسم (في كلية بنات عين شمس) أن تضم محاضراتي ما لا يقل عن عشر معلومات أنقلها للطالبات، اللائي كان من المفترض فيهن تلقي هذه المعلومات فيزددن معرفة. ثم أضاف أنني لو أنجزت مسألة العشرة هذه فإن هذا سيرضيه تمامًا.

وقد أراد السيد رئيس القسم أن يتدخل في محاضراتي ليتأكد من أنني أعطي الطالبات المعلومات العشر إياها، فقررت أن أبقيه بعيدًا عن مجالي وعن طريقتي في التدريس، وهذا من حقي. ولكن بدلاً من المواجهة، استخدمت السلاح المعلوماتي بمكر ودهاء، إذ أخبرته أنني أعطي الطالبات خلفية تاريخية قبل أن أتناول النظرية النقدية الرومانسية نفسها، ولذلك فإنني سأدرس معهن الناقد لوث Lowth. ولوث هذا ناقد ليست له أي أهمية، ولم يسمع به أحد لهذا السبب. ولكن بدلاً من أن يجادلني السيد رئيس القسم في مدى أهمية هذا الناقد وجدوى تدريس نظرياته لطالباتي بكلية البنات، لزم الصمت، لأنه فوجئ بمعلومة لم يسمع بها من قبل، ولم يجرؤ على أن يسأل عن قيمتها أو أهميتها، فمثل هذه الأسئلة «ذاتية» ليس لها أي أساس موضوعي متلق!

والموضوعية المتلقية تعنى فى واقع الأمر الإذعان والخضوع أمام الواقع المادى، ورفض فكرة أن العقل يقوم بترتيب وصياغة المعطيات الحسية التى تصله، وأن الأديب من حقه

إعادة صياغة الواقع لينقل رؤيته. ولعل من أطرف الأمثلة على ذلك ما سمعته فى محاضرة فى النقد الأدبى، ألقتها أستاذة مشهورة، وجهت نقداً لإحدى الروايات لأن إحدى الشخصيات انتحرت بأن ألقت بنفسها من صخرة فى خليج إستانلى، وقد أشارت الأستاذة، بموضوعية بالغة، إلى أنها عاينت كل الصخور فى هذا الخليج، ووجدت أنها منخفضة للغاية ولا يمكن لأحد أن ينتحر بإلقاء نفسه من عليها. وقد أطلقت على هذه الطريقة فى التفكير والنقد «مدرسة صخرة إستانلى فى النقد الأدبى».

وتتضح سيطرة النموذج المعلوماتي على الجامعة في ظاهرة الإملاء التي أصبحت شكلاً أساسيًا من أشكال التعليم في الجامعة يفترضها الطلبة كما يفترضها الأساتذة وتصبح أساسًا لعقد اجتماعي صامت بينهم. وإن حاول أحد الأساتذة أن يغير من هذا الاتجاه، ويبدأ في إعطاء محاضرة حقيقية تتطلب الحوار وإعمال العقل يجد نفسه أنه يقف ضد التيار الأساسي. كنت أدرس مرة مع الطالبات قصيدة للشاعر وليام بتلرييتس (وكانت من أحب القصائد إلى قلبي، وهو يكاد يكون شاعري المفضل). واكتشفت أنهن لم يقرأن القصيدة ولا يعرفن معنى عنوانها (Lapis Lazuli وهو حجر ثمين يسمى اللازورد). فقررت أن أبيِّن لهن خطورة التلقي المحض، وبدأت أقول: «إن Lapis Lazuli هو نوع من أنواع الطيور الإفريقية يشتهر بمقدرته على أن يحط على ظهور التماسيح، وفي حضارة الأزتيك القديمة كانت الكلمة تشير إلى طائر خرافي يظهر كل مائة عام ويبصق على الأرض. ولكن أحد المعاجم أورد أن الـ Lapis Lazuli نوع من الطعام إن أكله الإنسان لا يشبع البتة». وانهمكت الطالبات في كتابة كل كلمة قلتها بعناية شديدة. ثم توقفت وأخبرتهن أنني كنت أمزح وأن اللابيس لازولي هو حجر اللازورد، وأنني أردت أن أبين لهن أنهن حولن أنفسهن إلى إماء متلقيات لكل ما أقوله، ففقدن المقدرة على التفاعل والحوار والحكم.

ثم يلي الإملاء طبع المذكرات وبيعها للطلبة «بسعر معقول» أو مغالى فيه حسب درجة طمع الأستاذ. وتصبح القضية هي ثمن المذكرة، ومن هنا مشكلة ما يسمى «الكتاب الجامعي»، وهو مفهوم يدل على مدى الانهيار الذي يعاني منه التعليم الجامعي. سمعت أن أستاذًا كبيرًا كان عنده ارتباط ما، ولذا كان من الصعب عليه إلقاء محاضرة الدراسات العليا الخاصة به، فولى هذه المهمة معيدًا، وأعطاه الكراسة التي تحتوي على المعلومات. ويبدو أن المعيد كان حسن النية أو خبيثها للغاية، إذ إنه ذهب إلى المحاضرة وأملى على

الطلبة كل ما في الكراسة مرة واحدة. وهاج الأستاذ الكبير وماج حينما علم بالأمر، إذ لم يكن هناك ما يقوله بعد ذلك! وعلى العكس من هذا، نجد بعض الأساتذة ذوي الضمير الحي يسقطون بطريقة مختلفة في الموضوعية الفوتوغرافية. أعرف أحد الأساتذة كان يريد أن ينقل إلى الطلبة كل المعلومات والتفاصيل المتوافرة لديه بخصوص القصائد التي يدرسها. فكانت النتيجة أنه كان يعطي نصف قصيدة في فصل دراسي بأكمله، ثم يهرول بعد ذلك لتغطية بقية النصوص ويعطي الطلبة جرعة أقل من المعلومات! ولعل هؤلاء لم يسمعوا تعليق الشيخ محمد عبده حين قيل له إن فلانًا قد حفظ البخاري. فقال: «لقد أضيفت إلى البخاري نسخة جديدة!».

ونصل إلى الهوة في «الدروس الخصوصية»، إذ تنحصر العملية التربوية في تدريب الطلبة على طريقة اجتياز الامتحانات وكيفية اجترار المعلومات على ورقة الإجابة، وكنت في أواخر أيامي في الجامعة إن بدأت في التأمل الفلسفي في أحد النصوص وإن أثرت قضية فكرية تسألني الطالبات: «هل هذا ضمن المقرر؟ هل هذا سيأتي في الامتحان؟». وهكذا تنتصر الحقائق الصماء التي لا معنى لها، وتضيع الحقيقة ويذوى المعنى.

وغني عن القول إن فلسفة الامتحانات تنبع من نفس النموذج، إذ يصبح هم الطلبة هو أن يحفظوا عن ظهر قلب ما لقنهم إياه الأستاذ وإظهار معرفتهم بأكبر قدر منه في الامتحان. وحيث إني كنت أحاول إنجاز شيء مختلف تمامًا في محاضراتي، فإن فلسفة امتحاناتي كانت هي الأخرى مختلفة. وفي إحدى السنوات، كنت أدرِّس مادة الشعر لطالبات السنة التمهيدية في الدراسات العليا، وأخبرت الطالبات أنني لا أمانع في أن يستشرن بعض النصوص في الامتحان، فالقضية ـ بالنسبة لي ـ هي أن يعملن عقولهن ويقمن بمقارنة نصين شعريين أو ثلاثة ويكتبن مقالاً نقديًا مقارنًا. ولكن السيدة رئيسة اللجنة عَدَّت هذا نوعًا من أنواع الغش. وعبثًا حاولت أن أبين لها أن القضية ليست «تذكر» النص وإنما كيفية التعامل معه نقديًا وإبداء وجهة نظر فردية، وأن وجود النص بين أيدي الطالبات للاقتباس منه ليس غشًا من هذا المنظور. ولكن هيهات، فالأستاذة المذكورة كانت محصورة في رؤيتها المعلوماتية الموضوعية الضيقة.

أذكر مرة أنه تم اختياري (لسبب لا أعرفه) لإجراء المقابلات الشخصية مع الطالبات المرشحات للقب «الفتاة المثالية». فجلست مع أعضاء اللجنة، وفوجئت بأن الأسئلة كلها

معلوماتية بشكل متطرف، تدور في إطار ما يسمَّى «المعلومات العامة» (والتي أسميها «معلومات خاصة جدًّا» لأنها تدور في نطاق ضيق جدًّا ولا توجد وراءها رؤية متكاملة). ومن الأسئلة التي وُجهت إلى الطالبات ما يلي: ما عدد محافظات مصر؟ كم تبعد شبين الكوم عن القاهرة؟ ما لون علم الدولة الفلانية؟ (ولا يختلف هذا كثيراً عن مسابقات التليفزيون المصري في الوقت الحاضر، والتي تفترض أن الثقافة هي حشد المعلومات («المعلومة» كما يقولون) الخاصة بعالمي السينما والكرة. ولذا فهم يسألون أسئلة مثل: ما آخر أفلام إسماعيل يس؟ ما الأفلام التي سميت فيها كل من نادية الجندي ومديحة يسري باسم حكمت؟ ما المباراة التي أحرز فيها اللاعب فلان ثلاثة أهداف في النصف الأول من المباراة؟) والطريف أن كثيراً من الطالبات يعرفن مسبقًا مثل هذه الأسئلة المعلوماتية التي ترد في معظم الامتحانات، ولذا توجد أوراق تضم الإجابة عن هذه الأسئلة، يحفظنها عن ظهر قلب.

بعد أن تزايدت الأسئلة المعلوماتية، ضحكت وقلت لأعضاء اللجنة: «لو دخلت مثل هذا الامتحان لرسبت، ومن ثم ففرصة أن أصبح فتاة مثالية منعدمة». فضحكوا ووافقوني على نقدي المستتر، وغيَّرنا من نوعية الأسئلة. وبدأنا نسأل الطالبات أسئلة تتطلب قدراً من الثقافة العامة (بالفعل) والذكاء والخيال. فسألت إحداهن على سبيل المثال: لو تقدم للزواج منك شخص من المؤمنين بالنظرية الداروينية، هل تقبلينه أو ترفضينه؟ ولمَ؟ ما الفرق بين الماركسية والفرويدية؟ ما عيوب النظم الشمولية؟ وما عيوب النظم الدَيمقراطية؟ ما أثر السينما وكرة القدم على الناس؟ ما المقطوعات الموسيقية المحببة إليك؟ ولمَ؟ وكانت النتيجة أن كثيراً من محترفات امتحانات المعلومات لم يتم اختيارهن، واختِيرت بعض الفتيات اللائي يتسمن - في رأيي - بقدر من الثقافة والذكاء والخيال.

وكثير من الأبحاث الجامعية الآن ليست «بحوثًا» على الإطلاق، فهي في كثير من الأحيان عبارة عن المادة البحثية الأرشيفية الأولية بعد تصنيفها سطحيًا وبعد ترتيبها بطريقة لا تستند إلى منطق واضح أو كامن. وهناك حيلة أخرى، وهي أن يكون البحث عبارة عن ورقة تتحدث عن أطروحة معروفة مسبقًا يتم توثيقها من خلال حشد مصادر كثيرة ومراجع عديدة ومعلومات غير مترابطة. لذا حل التوثيق (الموضوعي المتلقي) محل الاكتشاف والتفكير والتفكيك والتركيب (الذاتي الإبداعي). ومن ثم ظهر داء **النصوصية**

(الذي سأتناوله بالتفصيل فيما بعد)، وهو أن يحشد الباحث أقوال الآخرين، الواحد تلو الآخر، تأييداً لكلامه (وهو استمرار علماني للعنعنة والإسناد والحفظ، السبيل الوحيد في الماضي للتمحيص ولحفظ الذاكرة التاريخية). وقد أخبرني أحد كبار الأساتذة الموضوعيين بنظريته في مسألة البحث العلمي هذه. فهو يرى أن كل أستاذ جامعي يمتلك قطعة واحدة من العجين لا أكثر ولا أقل (مجموعة من المعلومات المتوافرة لديه) ويقوم بتشكيلها حسب الطلب. فهي تارة مقال (مربع)، وتارة أخرى بحث في مؤتمر (مستدير)، وتارة ثالثة حديث إذاعي (كالإصبع)، ولكن في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير هي عجينة واحدة (أي مجموعة من المعلومات المحددة) تأخذ أشكالاً عدة بلا اكتشاف ولا بحث ولا تركيب. وكل ما سيحدث للعجينة أنه قد يُضاف لها بعض المعلومات التي تزيد من حجمها وامتدادها الأفقي. (ولا أدري ما حجم هذه العجينة الآن بعد الإنترنت وثورة المعلومات!). وهذا ما أسميه «التوثيق الأفقي» وهو أن يأخذ الباحث أطروحة متفق عليها تماماً بين مجموعة من الباحثين مثل أن «مصر هبة النيل» أو «الصهيونية حركة عنصرية»، ويقوم بتوثيقها عدد هائل من المراجع، ولكنه لا يلقي أي أضواء جديدة عليها، ولا يبين خصوصيتها ولا يفسرها، نمو توثيق أفقي لأنه رص المراجع راصًا الواحد بجوار الأخر، دون أن تؤدي العملية - بطبعية الحال - إلي أي تحول أو تغير أو ارتفاع عن السطح الأفقي المعطي.

كنت ذات مرة أناقش رسالة موضوعها العنصرية الصهيونية. ولم تزد الرسالة عن إثبات أن الصهيونية حركة عنصرية، وقد تم ذلك من خلال مئات الاقتباسات، كان آخرها (في الصفحات الأخيرة) اقتباساً يبلغ طوله ثلاث صفحات، كما لو كانت ذات الباحثة قد ذابت تمامًا ولم يبق أمامها سوى «النقل» (سميته «طريق النقل السريع» في دراستي عن جمال حمدان). وقد بدأت مناقشتي بأن أخبرت الباحثة بأنها لم تأت بجديد على الإطلاق، إذ إنها لو سألت عربجيًا (سائق حنطور) في ميدان التحرير عن الصهيونية، لقال: «الصهيونية عنصرية يا ست هانم، عنصرية طبعًا». وأخبرتها أنه كان عليها أن تتعامل مع السمات الخاصة للعنصرية الصهيونية؛ جذورها - مسارها - مستقبلها؛ أي شيء إلا أن تثبت ما هو واضح وما هو معروف.

ونفس النموذج (أي نموذج الالتزام بالمعلوماتية والموضوعية المتلقية) يتبدى في

الإجراءات التي تتخذ الآن للتسجيل لدرجة الدكتوراه أو الماجستير. حينما كنت على وشك اختيار موضوع لرسالتي للماجستير عام ١٩٦٠، ناقشت الأمر مع د. محمد مصطفى بدوي بشكل شفهي، واستقر الأمر على أن أكتب رسالة عن موضوع «أثر الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والشعر الرمزي الفرنسي (وبخاصة شعر تشارلز بودلير Charles Baudelaire) على شعر إبراهيم ناجي». فوافق القسم، وبدأت في كتابة الرسالة ولم أنته منها لحصولي على بعثة. وحدث نفس الشيء في اختيار موضوع الدكتوراه في الولايات المتحدة عام ١٩٦٧. فبعد انتهائي من المتطلبات الأكاديمية الأخرى: مقررات في تاريخ اللغة الإنجليزية - امتحان في الفرنسية - امتحان في اللغة اللاتينية - مقرر في شعر تشوسر وآخر في شعر ملتون، ثم الامتحان الشفهي الشامل. اتصلت بأستاذي تليفونيًا واقترحت عليه الموضوع، واتفقنا على عنوان الرسالة The Critical Writings of William Wordsworth and Walt Whitman: A Study in the Historical and Anti-Historical Imagination أعمال وليام وردزورث وولت ويتمان النقدية: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ». وقد اتصل بي أستاذي تليفونيًا وسألني عما إذا كنت أعني «غير تاريخي unhistorical» أم «معاديًا للتاريخ anti-historical». فأكدت له أنني أعني «معاديًا للتاريخ» وشرحت له وجهة نظري. وفي اليوم التالي قام هو بعرض الأمر كله على لجنة الدراسات العليا التي وافقت بدورها على موضوع الرسالة. كانت هذه هي الإجراءات حتى أوائل السبعينيات، أما الآن فيُطلب من الطالب (في كثير من الجامعات في مصر أو في الولايات المتحدة) أن يقدم تقريرًا مفصلاً عن الموضوع الذي سيكتب عنه وعن أطروحته، يرفق به قائمة بالأدبيات المتصلة به. وهذا الإجراء يحمي بعض الطلبة (متوسطي الذكاء) من الدخول في طريق لن يؤدى بهم إلى شيء، ولكنه يجعل الهدف من الرسالة عملية توثيقية، لأن كل شيء لابد أن يكون معروفًا مسبقًا. (مع العلم أنني في رسالتي للماجستير والدكتوراه قد توصلت إلى نتائج تقف على طرف النقيض من الأطروحة التي كنت أنوي إثباتها، كما سأبيِّن بالتفصيل فيما بعد).

ومن الظواهر الأكاديمية المرضية الأخرى، الناجمة عن نموذج الموضوعية المتلقية، تصور أن موضوع الرسالة أو البحث يجب ألا يكون قد سبق الكتابة فيه، بمعنى أنه يجب أن يُكتب مرة واحدة عن نفس الموضوع. والتصور الكامن هنا أن «الموضوع» الظاهر هو ذاته الموضوع الأساسي الكامن، وأن الرسالة تُكتب عن موضوع ما، تتوافر عنه مجموعة

من المعلومات (الحقائق) على الباحث جمعها ومراكمتها، وأن الأسئلة الخاصة بموضوع ما هي أسئلة عامة ومحددة وكامنة داخل الموضوع نفسه، يسألها جميع الباحثين (الموضوعيين) بغض النظر عن سلوكهم وخبرتهم وتجاربهم ورؤيتهم. أما أن يكون موضوع الرسالة قضية (فكرية أو معرفية أو أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية) خاصة يشعر بها الباحث تولد أسئلة محددة يطرحها الدارس على نفسه وعلى غيره ويحاول الإجابة عنها من خلال قراءته للنص موضع الدراسة، فهذا أمر غير وارد. ومن الواضح أن وهم الموضوعية المتلقية والمعلوماتية قد هيمن على العقول وساد التصور بأن الموضوع لا تتفاعل معه ذات وإنما هو موضوع مكتف بذاته، وأن الدارس، بالتالي، يشبه شارلوك هولمز، الذي عليه أن يحل لغز الموضوع وأن يصل إلى إجابة عن كل الأسئلة العامة المحددة الكامنة في الموضوع لا في ذات الدارس.

وانطلاقًا من فكرة الموضوعية المتلقية، التي تسقط حق الاجتهاد، أصبح من المعتاد أن يُقال لطالب تقدم بموضوع رسالته: «لقد كُتب في هذا الموضوع من قبل»، وكأن وجهة نظر الدارس مسألة عديمة الأهمية، وكأن المعرفة الإنسانية معرفة واحدية تراكمية: مجموعة من الأفكار أو المعلومات، التي تتراكم بعضها فوق بعض، مثل المعادلات الرياضية أو القوانين العلمية. وفي المحاولة التي بذلتها زوجتي لكي لا نسافر إلى الولايات المتحدة مرة أخرى، على أن تكمل دراستها العليا هنا، تقدمت برسالة عن فكر الشيخ محمد عبده التربوي، فقيل لها إن هناك طالبًا في الأزهر يكتب عن الموضوع نفسه. وقُتل الاقتراح على الفور وكأن رسالة واحدة عن فكر محمد عبده ستصل إلى القول النهائي الفصل (ومن المفارقات أن الطالب المذكور لم يكمل بحثه، كما أن هناك عشرات البحوث التي كُتبت بعد ذلك عن نفس الموضوع).

وتعبيراً عن نموذج الموضوعية المتلقية الذي استشرى في الرسائل والمؤلفات في العلوم الاجتماعية في البلاد العربية ما يسمَّى بالاستبيان، وهي مجموعة أسئلة توزع على «أعضاء العينة» الذين يجيبون عنها عادةً بنعم أو لا، وتُختزل القضية إلى الأسئلة التي يطرحها الدارس والأجوبة التي يتلقاها، ثم يحاول بعد ذلك التوصل إلى نتائج إحصائية دقيقة، ثم يملأ رسالته بالجداول التي تدخل الغبطة على نفس الممتحنين نظراً لدقتها العلمية (وهم يعنون الموضوعية الفوتوغرافية في واقع الأمر). ومعظم هذه البحوث يُقال لها «ميدانية»، أي أنها لا تتعامل مطلقًا مع الإطار النظري ولا تتساءل بخصوصه، وإنما تحاول

أن تطبق مقولة نظرية ما على حالة ما أو على عدة حالات. وهذه الدراسات الميدانية هي الأخرى عملية تطبيق صماء متلقية تأتي بنتائج متوقعة متضمنة في المقدمات النظرية، ومن ثم فهي ليست بحثًا ولا تعدل شيئًا من النظرية السائدة (مع أن هذا في تصوري هو هدف العلم). وعادةً ما تُفضل الإحصاءات والدراسة الميدانية لأنها «مفيدة» مما يبين أن الواقع المباشر سيطر على عقل الدارس، كما توصف بأنها «دقيقة» مما يدل على أن العلوم الطبيعية (وهي علوم تتجاوز في دقتها العلوم الإنسانية والاجتماعية) تلقي بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية، كما تدل على أن هذه المناهج ترى الإنسان بحُسبانه كائنًا طبيعيًا.

ونفس النموذج يتضح في مناقشة الرسائل، إذ تتحول المناقشة إلى مناسبة لاستعراض المعلومات. فيسأل الأساتذة الممتحنون الطالب لمَ لَمْ يأت بكذا، ولمَ لَمْ يذكر كذا، وأنه كان بإمكانه أن يطنب في الحديث في هذه النقطة. (واجهتني المشكلة نفسها حينما كنت أعرض ما كُتب في **الموسوعة** على بعض المتخصصين. إذ كانوا دائمًا يقولون إن هذا لا يكفي.. لا يمكن أن تكتب ثلاث صفحات فقط عن الكنعانيين. وعبثًا كنت أحاول أن أبين لبعضهم أن من يقرر الحجم هو أنا في ضوء الحجم الكلي **للموسوعة** وفي ضوء مدى أهمية الموضوع من منظور **الموسوعة**). كنت أخبرهم بأن المدخل عن إسبينوزا في **موسوعة ١٩٧٥** كان لا يزيد على خمسة سطور. ولكن بعد تطوير نموذج الحلولية، أصبح إسبينوزا في غاية الأهمية، ومن ثم أصبح نصيبه في الموسوعة مدخلان يبلغ كل منهما عدة صفحات.

وقد وصل مرض الموضوعية المتلقية - كما هو متوقع - إلى المعايير التي يُرقّى حسبها الأساتذة. فعندما بدأت إعداد أبحاثي للترقية، سألت أحد أعضاء لجنة الترقية عن معايير الترقية، فقال: «أن تأتي بمعلومة جديدة». ثم ضرب مثلاً «ببحث» الأستاذ فلان الذي «اكتشف» ترجمة الشاعر الإنجليزي فلان لقصيدة قصيرة عن الفرنسية، وبعد أن حقق الأستاذ المذكور اكتشافه نشره على الملأ (وفي تصوري هذا عمل مهم، إلا أنه مختلف عن عمليات التفسير والتفاعل مع النص). كما أكد الأستاذ عضو اللجنة أهمية المراجع، وضرورة أن أطلع على آخرها. ولم أكن أريد أي مواجهة معه، فقد كان رجلاً طيبًا بالفعل. فاكتفيت بهز رأسي، وهز الرأس يمكن أن يكون علامة القبول أو الرفض أو التأمل. ولكني في واقع الأمر لم أقبل هذه المعايير كمعايير كلية ونهائية، وإن كنت قد استفدت بنصائحه، فحرصت في أبحاثي المقدمة للترقية على أن أعطي وجهة نظري، ثم

آتي بآخر المراجع حتى يهدأ روع من سيقوِّم عملي. وقد نجحت الحيلة، إذ كان بعض أعضاء اللجنة لا يعلقون على تفسيراتي للنصوص التي أتناولها ويكتفون بالتنويه بعدد المراجع.

قد عبّر النموذج الموضوعي المتلقي المعلوماتي عن نفسه بشكل واضح حين ذهبت إلى إحدى الجامعات العربية. فقد قيل إن الكتب لا تقبل في لجان الترقية. ويبدو أن سمعة الكتب قد انهارت بعد أن تحولت إلى «مذكرات» تحتوي على مجموعة من المعلومات العامة المنقولة من مراجع أجنبية أو عربية. وقد أصابني هذا بشيء من الصدمة، إذ أتذكر في الخمسينيات أن معظم أساتذة الجامعة كان لا يتقدم للترقية لوظيفة أستاذ إلا بعد أن ينتهي من تأليف كتاب، بحُسبان أن الكتاب هو جماع فكره ورؤيته.

ومن الأوهام الأخرى المسيطرة على لجنة الترقية في نفس الجامعة المذكورة، وهم التنويع، أي أن يكتب المتقدم للترقية عن عدة موضوعات، لا موضوع واحد. وقد وجدت نفسي طرفًا في معركة خاصة بترقية أحد الأساتذة تقدم بأبحاثه ليُرقى لوظيفة أستاذ مساعد. وعلى الرغم من أن أبحاثه كانت هي كلها تدور حول الموضوع نفسه، فإنها كانت بالفعل متميزة تنظر للموضوع نفسه ولكن من زوايا مختلفة. ومع هذا قررت لجنة الترقيات في القسم عدم ترقيته بحجة أنه لم يكتب إلا عن موضوع واحد، فقط لا غير. وحيث إنني كنت مندوب القسم على مستوى الكلية، وجدت نفسي أتخذ موقفًا معارضًا لموقف القسم. فبينت للجنة الكلية أن مسألة تعدد الموضوعات (وتنوعها) ليس بالضرورة معيارًا وحيدًا يمكن الاعتماد عليه، إذ إن التعدد والتنوع يمكن أن يكونا مؤشرًا على انعدام وجهة النظر، وعلى المقدرة على حشد المعلومات.

وقد قابلت أحد الأساتذة في هذه الجامعة، وكان يؤمن إيمانًا عميقًا بهذا المعيار المعلوماتي الغريب، ولذا حاول قدر طاقته أن يطبقه بحذافيره، فأخبرني بأنه (والحمد لله) قد انتهى من كتابة دراسة عن المسرحية في القرن السادس عشر وأخرى عن الشعر في القرن السابع عشر وثالثة عن الرواية في القرن التاسع عشر ولم يبق سوى دراسة رابعة عن النظرية النقدية في القرن العشرين. إن هذا الأستاذ/ البقال قد قرر تنويع دراساته (أو بضائعه) بشكل نماذجي ليرضي لجنة الترقية بمعاييرها المعلوماتية.

وقد استشرى المرض المعلوماتي في لجان الترقية في مصر، حتى إنه أصبح على المتقدم

للترقية في الوقت الحاضر أن يختار موضوعًا بالقرعة، نعم بالقرعة، ليكتب عنه في غضون مدة قصيرة، دون أي اهتمام بميوله الفكرية أو القضايا والإشكاليات التي يواجهها. فالمهم هو اختبار مقدرته على حشد المعلومات وبسرعة وإثبات أن أحدًا لم يساعده. (أخبرتني إحدى المتقدمات أنه مع وجود الإنترنت أصبحت القضية سهلة للغاية، فالإنترنت هي سيدة المعلومات بلا منازع).

وهذا لا يختلف كثيرًا عما حدث للبروفسير ديفيد كارول حينما حضر إلى مصر، واجتمع ببعض الشابات من أعضاء هيئة التدريس، وفوجئ بأنهن يطلبن منه أن يختار موضوعًا لهن للكتابة عنه. وحاول أن يبيِّن لهن أنه من الضروري أن يخترن الموضوع بأنفسهن (بما يتفق مع اتجاهاتهن وميولهن الفكرية) وأن مهمته تنحصر في أن يساعدهن على صياغة الأسئلة، وفي أن يوجههن نحو المكتبات المتخصصة أو المراجع المهمة.

وقد تسبب نموذج المعلوماتية والموضوعية المتلقية في ظاهرة غريبة الشكل، لم أر مثلها في العالم بأسره. وهو أنه حينما يقرر أحد الأساتذة الكتابة عن موضوع ما، فإنه يخفيه عن زملائه بدلاً من مناقشتهم فيه. والتصور هنا معلوماتي بطبيعة الحال؛ لأن البحث - حسب تصور هؤلاء - يتكون من حشد المعلومات عن موضوع ما، وبالتالي يمكن أن «يلطشه» أحدهم ويسرع بالكتابة (أي حشد المعلومات) عنه قبل غيره. (كان بعض المعلوماتيين يحذرونني من أنني أصور أجزاء من الموسوعة وأعطيها لبعض الشباب ليستفيد منها في أبحاثه، وأنهم قد ينسبونها إلى أنفسهم. فكنت أرد عليهم بقولي إن الموسوعة تشكل خطابًا جديدًا يعبر بدوره عن وجهة نظر متكاملة، ولذا فعملية السرقة تكاد تكون مستحيلة. ومع هذا لابد من أن أشير لبعض الأساتذة الذين «سرقوا» من مؤلفاتي، ولكن ما سرقوه يظهر بشكل واضح لأن مصطلحي وخطابي مختلفان للغاية. (وقد قام أحدهم بسرقة الجمل ظريف - كما سأبين فيما بعد - ولكن درجة عدم فهم الجمل، ومن ثم درجة التشويه الناجمة عن ذلك، كانت عالية إلى درجة أنه أصبح من الصعب أن أشير إلى المسخ الجديد بحُسبانه سرقة للشخصية التي طورتها لقصص أطفالي إذ لم يبق سوى الاسم).

وحينما تقدمت زوجتي للترقية لوظيفة أستاذ مساعد، قدمت عدة أبحاث من بينها دراسة كانت قد نشرتها في إحدى الحوليات الصادرة باللغة الإنجليزية عن التحيز في المقررات الدراسية، وكانت دراسة ذات طابع نظري تطبيقي، وقد ترجمتها وتقدمت بها

لمؤتمر التحيز وطُبعت في كتاب إشكالية التحيز. وقد أخبرتها أنها أحسن الدراسات لأنها تطرح إشكالية نظرية مهمة ولا تتبع الأسلوب الطفولي الذي يتبعه بعض المتقدمين للترقية (والذي تصر عليه لجان الترقية) من تقسيم أبحاثهم إلى «مشكلة البحث»، «خطوات البحث»، «أسئلة البحث». . . إلخ. وقد صدر قرار بترقيتها، فقد حصلت على تقديرات مرتفعة في كل الأبحاث، إلا عن بحث واحد، وهو بحثها عن «التحيز في المقررات الدراسية» لأنه لم يأخذ الشكل الطفولي الذي أشرت إليه ولأنه قُدِّم لمؤتمر «غير متخصص»!

إن كلمة «أكاديمي» فقدت معناها، وأصبحت تشير إلى أي شخص عديم الخيال، يُلحق ببحثه قائمة طويلة بالمراجع، ويشرح أطروحته بطريقة مملة، ولا يُبدي أي رأي، ويحدث أصواتًا معرفية. وفي الدراسة التي كتبتها عن جمال حمدان نوهت بهذا العبقري الفلتة، فهو من القليلين الذين أفلتوا من قبضة (أو مستنقع) الموضوعية المتلقية، فبينت أن كتاباته ليست دراسات «أكاديمية» بالمعنى السلبي للكلمة، والتي عرَّفتها بأنها:

«الدراسة التي يكتبها أحد المتخصصين الأكاديميين دونما سبب واضح، ولا تتسم بأي شيء سوى أنها «صالحة للنشر» لأن صاحبها اتبع مجموعة من الأعراف والآليات البحثية (من توثيق ومراجع وعنعنات علمية موضوعية) تم الاتفاق عليها بين مجموعة من المتخصصين والعلماء. والهدف عادةً من مثل هذه الكتابات (التي يُقال لها «أبحاث» مع أنها لا تنبع من أي معاناة حقيقية ولا تشكل «بحثًا» عن أي شيء) هو زيادة عدد الدراسات التي تضمها السيرة العلمية للأكاديمي صاحب الدراسة، فيتم ترقيته، فالصالح للنشر هو عادةً ما يؤهل للترقية. قد تقوم الدنيا ثم تقعد، وقد يُقتل الأبرياء وينتصر الظلم وينتشر الظلام، وصاحب «البحث» لا يزال يكتب ويوثق ويعنعن وينشر، ثم يكتب ويوثق ويعنعن وينشر، وتدور المطابع وتسيل الأحبار ويخرج المزيد من الكتب. ثم يذهب صاحبنا إلى المؤتمرات التي تُقرأ فيها أبحاث أكاديمية لا تبحث عن شيء ليزداد لمعانًا وتألقًا، إلى أن يُعيَّن رئيس المجلس الأعلى لشئون اللاشيء الأكاديمي، يتحرك في عالم خال من أي هموم إنسانية حقيقية - عالم خال من نبض الحياة: رمادية كالحة هي هذه المعرفة الأكاديمية، وذهبية خضراء هي شجرة المعرفة الحية المورقة.

«كتيب جمال حمدان اليهود أنثروبولوجيًا ليس دراسة أكاديمية بهذا المعنى، وإنما دراسة

عميقة كتبها مثقف مصري «صاحب موقف»، لا يكتب البتة إلا انطلاقًا من لحظة معاناة وكشف ذات طابع تاريخي. وهو ولا شك يتّبع معظم الأعراف الأكاديمية ويستخدم كل الآليات البحثية من توثيق وعنعنة، ولكن الآليات تظل مجرد آليات، والوسائل لا تتحول البتة إلى غايات، والمعلومات موجودة وبكثرة (وربما تفوق بمراحل ما تأتي به المراجع المعلوماتية) ولكنها مجرد معلومات. فنقطة البدء هي قلق وجودي عميق أدى إلى ظهور مشروع فكري متكامل، والهدف يظل دائمًا هو الوصول إلى الحقيقة وكيف يمكن تحويل الحقيقة إلى عدل.

«ولذا فكل كتب جمال حمدان هي كتب إشكالية، محاولة للإجابة عن سؤال ما، وتصب كل الأسئلة في مشروع فكري واحد، محوره مصر. فجمال حمدان صاحب فكر وليس ناقلاً للأفكار (مثل عدد لا يُستهان به ممن يسمون بالمفكرين في بلادنا، ممن جعلوا همهم نقل آخر فكرة وآخر صيحة، عادةً من الغرب). صاحب الفكر هو إنسان قد طوَّر منظومة فكرية تتسم أجزاؤها بقدر من الترابط والاتساق الداخلي [فهي تعبِّر عن قلقه وآماله]، ويكمن وراءها نموذج معرفي واحد-رؤية واحدة للكون. أما ناقل الأفكار، فهو إنسان ينقل أفكاراً متناثرة لا يربطها بالضرورة رابط، وتنتمي كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة. وما يحدث في كثير من الدراسات الأكاديمية أن كاتبيها يقومون بنقل الأفكار المتباينة ويعرضون لها، دون إدراك للنموذج المعرفي الكامن وراءها، أو مع إدراك كامل له دون أن يكترثوا بتضميناته وتطبيقاته، فمهمتهم هي النقل (حتى نلحق بركب الحضارة الأوربية)-نقل كل شيء بأمانة شديدة وحياد أشد، وموضوعية متلقية هي في واقع الأمر تعبير عن موت القلب والعقل والضمير والهوية. في هذا الإطار يحل السرد المباشر للأفكار محل عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب، ويختفي المنظور النقدي وتختفي ذاتية الناقل، فتتعايش الأفكار المتناقضة جنبًا إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهري منها والهامشي. ونقل الأفكار ورصها دون إدراك لتضميناتها الفلسفية لا يختلف كثيراً عن نقل المعلومات ومراكمتها دون إدراك للمعنى الكامن وراءها والتحيزات القابعة داخلها والسياق الذي نبعت منه. ولذا فمثل هذه الدراسات «قد تنقل عمداً أو عن غير عمد وجهات نظر محدودة ومحسوبة سياسيّا» (كما يقول جمال حمدان). وهكذا يتحول المثقفون إلى أعضاء في شركات نقل الأفكار التي لا تختلف كثيراً عن شركات نقل المعلومات أو حتى نقل البضائع.

«جمال حمدان لا ينتمي إلى هذه المدرسة المعلوماتية التراكمية التي استشرت تمامًا في صفوف الباحثين بسبب سهولة الإنتاج العلمي من خلالها (استبيانات - جداول - تحليل سطحي للمضمون - استطلاع رأي - أرقام). ولا شك في أن غياب المشروع الحضاري المستقل يزيد من انتشار هذا النموذج، إذ يحل التفكير السهل المباشر من خلال الكم المصمت محل التفكير المركب من خلال الرؤية والهوية والحلم والأمل، ويصبح التلقي المهزوم والإذعان (الموضوعي) للأمر الواقع بديلاً لمحاولة رصد الواقع بأمل تغييره وإعادة صياغته.

«إن المدرسة المعلوماتية التراكمية معادية للفكر والإبداع. إنها تدور في إطار الموضوعية المتلقية، السلبية. العقل عندها آلة ترصد وتسجل، وليس طاقة إنسانية مبدعة تعيد صياغة العالم. وهي لا تكترث بالحق أو الحقيقة؛ فهي قد غرقت تمامًا في الحقائق والوقائع والأفكار المتناثرة، ترصدها من الخارج دون تعمق ودون اجتهاد وكأنها أشياء مرصوصة، كم لا هوية له، ولذا تفقد الظواهر شخصيتها ومنحناها الخاصين».

ولعل هذه الواقعة تبين كيف أن الموضوعية المتلقية (المنفصلة عن القيمة) لا علاقة لها بالحق والحقيقة، وأنها غارقة تمامًا فى الحقائق المادية وأنها قد توصل إلى مواقف كوميدية متطرفة. كان لى صديق أمن أساتذة اللغة العبرية، وجاء يوما لزيارتى لنتحدث معًا فى مشروع الموسوعة فاعتذر قائلا: إنه قد عرض عليه وظيفتان سيختار واحدة منهما؛ الأولى هى أستاذ باحث فى مركز الدراسات الفلسطينية فى جامعة بغداد (وكانت العراق آنذاك من أكثر الدول ثورية ورفضًا لما يسمى بعملية السلام). أما الوظيفة الأخرى فهى مستشار فى المركز الثقافى الإسرائيلى فى القاهرة! وقد صدمت حينما قال ذلك بهدوء شديد، بل وببرود مخيف؛ إذ يبدو أن هذا الأستاذ الموضوعى قد قارن بين دخله فى كلتا الحالتين دون الرجوع إلى أى مرجعيات أخلاقية أو دينية أو قومية فوجدهما متساويتين ومن هنا كانت حيرته. فالمعيار المادى معيار صلب، أما المعايير المعنوية الأخرى فهى معايير رخوة يمكن للإنسان أن يتجاهلها أو يهمشها.

إن جوهر البحث والإبداع - في تصوري وتصور كثيرين غيري - هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطًا عامًا (نموذجا تفسيريا) يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية معقولة، ثم

يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتي؛ لأنه نتاج إعمال الفكر، وليس معطى ماديًا يوجد جاهزًا فى الواقع، وعملية التجريد عملية إبداعية أكثر ذاتية من عملية الربط. ودائما ما أؤكد لطلبتى أن عمليتى الربط والتجريد لايمكن أن تتما في فراغ، ولا من داخل النص أو الظاهرة وحسب، وإنما يجب أن يكون الدارس على درجة عالية من الثقافة، حتى يمكنه اكتشاف النمو المتكرر، لأنه إن لم تكن الذات المدركة ثرية قادرة على استيعاب تركيبية الواقع، فإنها ستسقط فى الانغلاق والتلقي. ولكل هذا، وجدت أنه من الأجدى استبعاد مصطلحي «موضوعي» و«ذاتي» (فهما يفترضان موضوعًا قائمًا في حد ذاته، وذاتًا مستقلة منعزلة لا تتعامل مع الموضوع). وأحللت محلهما مصطلحي «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، فهما أكثر دقة في وصفهما لعملية الإدراك والتفسير. فإن كانت الأطروحة التي يأتي بها الدارس تفسِّر عددًا من المعطيات يفوق العدد الذي تفسره الأطروحات السائدة، فهي «أكثر تفسيرية»، وإن كان عددها أقل فهي «أقل تفسيرية». ويتميز هذان المصطلحان بأنهما لا يتجاهلان الواقع بطريقة مغرقة في الذاتية، وإن كانا في الوقت نفسه يؤكدان أهمية العقل ومقدرته على التفاعل مع الموضوع وربط المعطيات المختلفة. كما أن المصطلحين الجديدين أكثر انفتاحًا. فالإنسان يقدم أطروحته لتُختبر على محك الواقع، لا لتُقبل أو تُرفض، وبعد اختبارها إن وجدها الإنسان أكثر تفسيرية أخذ بها، وربما أضاف إليها ليجعل مقدرتها التفسيرية أعلى، أما إذا كانت أقل تفسيرية فإنه يشير إلى نقائصها ويكملها. ولذا أسمي هذا النوع من التفكير «الموضوعية الاجتهادية» (في مقابل الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية)، وهي ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير بلهاء، وإنما يُعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطًا متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل.

وفي محاولتي ترسيخ هذه الرؤى وهذا المنهج في وجدان الطلبة والطالبات، كنت أخبرهم في دروس النقد الأدبي بأن النص (الموضوع) لا ينطق بشيء بمفرده، وأن الناقد (الذات) لا يمكنه أن ينطق بشيء بمفرده، وأن العملية النقدية في جوهرها هي عملية «استنطاق»؛ فالناقد يقول ما يقول من خلال النص، الذي يكشف عن سره بمقدار ما يستنطقه الناقد. فالنقد الأدبي إذن هو النقطة التي تلتقي فيها الذات (الناقد) بالنص (الموضوع النقدي). وإن البحث عن المعنى الوحيد للنص هو بحث لا طائل من ورائه، وأن تصور أن النص مجرد موضوع يمكن للمرء التقاطه وفك سره (وكأنه شيء محدد) هو تصور مضلل للغاية.

كما كنت أخبرهن بأنه في أثناء كتابة بحث يجب أن يُدرب الباحث نفسه على استبعاد بعض المعلومات (وهو أمر صعب للغاية). ففي أثناء كتابة البحث يتوافر لدى الباحث مجموعة من المعلومات، بعضها مهم للغاية في حد ذاته، لكنه لا علاقة له بموضوع البحث، فإن تم إبقاؤها فإنها في واقع الأمر تضعفه لأن القارئ لن يمكنه متابعة الأطروحة الأساسية. فالقضية هي اختيار المعلومة المناسبة ووضعها في الإطار الكلي لا مجرد ذكرها (يخبرون الطلبة في الثانوية العامة بأن يذكروا كل شيء، وعلى المصحح أن يختار من بينها، ويعطي الدرجة النهائية لأن جميع النقط قد ذكرت!). كما أؤكد لطالباتي ضرورة وجود إشكالية/ تساؤل عند الباحث قبل أن يبدأ بحثه، وإلا وجد نفسه يحشد المعلومات حشداً دون منطق داخلي واضح. وأخيراً أنصح طالباتي بالابتعاد عن منهج السرد التاريخي، فهو يشجع على المعلوماتية إذ يصبح هم الباحث هو حشد المعلومات المرتبة تاريخيّا. وأوصيهن دائمًا بدلاً من ذلك أن يكون البحث من خلال موضوعات وإشكاليات (مثل هذه الرحلة).

وكي أوضح فكرة أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية، كنت أضرب لهن مثلا طريفا حين كنت فى إحدى العواصم الأوربية. إذ لاحظت أن الفتيات نحيفات للغاية ويلبسن جونلات قصيرة للغاية، فكنت أخبر الطالبات أنه من الممكن القول إن الفقر قد اجتاح أوربا، وإن الفتيات نحيفات لأنهن لايأكلن بما فيه الكفاية، والجونلات قصيرة لأنهن من الواضح غير قادرات على دفع ثمن جونلات طويلة. هذا النموذج التفسيري يفسر بعض جوانب الواقع دون شك. ولكن ماذا عن الساعة باهظة التكاليف التى ترتديها الفتاة النحيفة؟! وماذا عن الحذاء وحقيبة اليد؟ هنا يسقط هذا النموذج التفسيري لأنه أقل تفسيرية. ونطرح نموذجا آخر هو نموذج الموضة الذى يفرض على الفتيات أن يكن نحيفات ويرتدين الجونلات القصيرة. وسنجد أن هذا النموذج الأخير قادر على تفسير عدد أكبر من العناصر، ومن ثم فهو أكثر تفسيرية.

وكان تجاوز الموضوعية المتلقية والرصد المباشر هو ديدني في دراساتي وأبحاثي، بما في ذلك دراساتي في الصهيونية. وقد ذكرت من قبل طريقة تفسير أرقام الهجرة اليهودية. ويمكن أن أذكر هنا واقعة أخرى، وهي تشييد متحف الهولوكوست (المحرقة) في الولايات المتحدة. ساعتها قال البعض إن هذا تعبير عن قوة النفوذ الصهيوني . . . إلخ. ولكن بعد قليل من البحث والتمحيص، اكتشفت أن الدولة الصهيونية لم تكن سعيدة تمامًا بهذا

المتحف. فهي تَعُدُّ نفسها مركز اليهود واليهودية، وقد تحولت الهولوكوست إلى معلم أساسي لما يسمَّى «التاريخ الصهيوني»، وقد أسسوا نصب ياد فاشيم في إسرائيل ليكون بمنزلة مزار يتعبد فيه «الشعب» في تاريخه ونفسه، فهو بمنزلة مكان مقدس، بل هو أكثر الأماكن قداسة. فإذا بنى يهود الولايات المتحدة متحفًا للمحرقة، أفليس هذا بمنزلة ازدواج للمركز، وتوزيع للقداسة، وتنافس مع أرض الميعاد؟ ومن هنا كان اعتراض بعض الإسرائيليين على إقامة هذا المتحف. ومثل هذا التركيب (حيث يتعارض الظاهر مع الباطن) لا يمكن للموضوعية المتلقية اكتشافه، فهي تكتفي بالتلقي وبالرصد السطحي السريع.

ويظهر رفض الموضوعية المتلقية في دراستي عن فيلم «قائمة شندلر»، إذ بينت أن هذا الفيلم لا يتبنى الرؤية الصهيونية للمحرقة، التي تذهب إلى أن المحرقة إن هي إلا تعبير عن عداء الأغيار الأزلي لليهود، واستمرار للمذابح المستمرة ضد اليهود عبر التاريخ، وهي مذابح لا تفسير لها سوى كره العالم لليهود، مما يعني ضرورة تأسيس دولة يهودية لهم، وتبني رؤية مغايرة. وقد بيَّنت في **الموسوعة**، ابتداءً، أن بطل الفيلم الذي ينقذ اليهود ليس يهوديًا، وهذا يسقط الثنائية الصهيونية الاختزالية: اليهود ضد الجميع. كما أن الفيلم يبين أن حرق اليهود ليس مجرد هوس نازي، وليس مجرد عداء أزلي من جانب الأغيار، فهو يتم لأسباب عملية نابعة من رؤية نفعية مادية واضحة (ومن هنا التسمية «قائمة شندلر»، فهذا عالم كل شيء فيه محسوب). وبرغم أن نهاية الفيلم الملونة نهاية صهيونية، تدور أحداثها في إسرائيل، فإنها إضافة مقحمة، الهدف منها هو الحصول على أوسكار. وبالفعل حصل سبيلبرج على ما يريد. ولكن إسحق رابين، رئيس وزراء إسرائيل، تنبه إلى المضمون الحقيقي للفيلم، فقال إنه ليس «هولوكوستيًا» بما فيه الكفاية!

وقد تفهم ابناي تجاوز الرصد المباشر. ولذا تخصصت ابنتي في الأدب الإنجليزي ورسالتها للدكتوراه تقدم قراءة جديدة للنصوص التي درستها. أما ابني، فقد تخصص في علم الطبيعة النظرية، وهو تخصص لا يقوم على الملاحظة، وإنما على التفكّر في الظواهر الطبيعية التي لا يمكن إخضاعها للملاحظة المباشرة. ولعل الواقعة التالية تبين مدى تجاوز ابنيَّ للموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية). كان عندنا مرة بواب أميّ تتسم زوجته بالذكاء والنظافة الشديدين، وهما الصفتان اللازمتان للمساعدة في الأعمال المنزلية، كما أنها كانت تجيد القراءة والكتابة. وكان بإمكانها أن تحقق أرباحًا طائلة لو قامت بتنظيف الشقق

للسكان، هذا لو توافرت فيها صفة ثالثة وهي الأمانة. ولكنها للأسف كانت لا تكف عن السرقة واختراع القصص الملتوية حتى تسرق شيئًا، ولذا لم يطلب أحد خدماتها. ذات مرة جاءت ابنة البواب من زواج سابق لزيارة أبيها، فاتفقت هذه المرأة معها، وأخذت تكتب رسائل تستعطف فيها الناس لتحصل على صدقاتهم لأن زوجها، أي أبو الصغيرة، عاجز غير قادر على العمل، وكانت تعطي الطفلة نسبتها المئوية، والأب الأمي غير مدرك لما يحدث حوله. ومرة أخرى جاءتني وأخبرتني أن شخصًا ما قد جاء وأعطاها ورقة يخبرها فيها أنها يمكنها أن تحصل على قماش جلباب بالمجان إن هي ذهبت إلى عنوان قريب من منزلها، وادعت أنها هرعت إلى ذلك المنزل. ولكنها حينما عادت اكتشفت ـ ويا للهول ـ سرقة أنابيب البوتاجاز! وهكذا لم تكن تكف عن مثل هذه السرقات الصغيرة، ولذا لم يكن أحد يجرؤ على أن يطلبها كي «تنظف» له منزله، لأنها كانت «ستنظفه» على طريقتها. المفارقة الكبرى كانت تكمن في أن ما كانت هذه المرأة تحققه عن طريق السرقات يقل كثيرًا عما كان يمكن أن تحققه عن طريق «العمل الشريف». فحرت في أمرها، إلى أن أخبرتني ابنتي نور بأن العمل في تنظيف المنازل لا يتطلب أي إبداع، على عكس عملية السرقة، خاصةً إذا كان على اللص أن يؤلف قصة جديدة كل مرة. والطاقة الإبداعية عند زوجة البواب ـ حسب تفسير نور ـ كانت عالية للغاية ولابد أن يتم الإفصاح عنها، ونظرًا لعدم وجود أي قنوات شرعية، لم يكن أمامها سوى السرقة. وهذا التفسير ليس تسويغًا لسلوكها الإجرامي وإنما محاولة لتفسيره، وهي محاولة لم تستسلم للرصد المباشر وإنما نفذت إلى البنية الكامنة.

العقل التوليدي

ينطوي نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية على إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الأديب (ومن بعده عقل الدارس) يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات، وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويفككه ويركبه كما يشاء، ليصل إلى تصورات «أكثر تفسيرية».

ولذا ارتبط رفضي للموضوعية الفوتوغرافية بتبني نموذج معرفي وتحليلي جديد للعقل بحُسبانه كيانًا توليديًا وليس مجرد وعاءٍ ماديٍ متلقٍ للمعلومات. وفكرة العقل التوليدي

فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الخير (كما أن هناك ما يدل على أن عنده مقدرات داخلية على الشر). والعقل التوليدي فكرة مركزية في الشعر الرومانتيكي، خاصةً في شعر وليام وردزورث وكوليردج، تعبِّر عن ثورتهم على المادية الآلية التي سادت في القرن الثامن عشر بعد أن هيمن النموذج النيوتوني على الفكر (يقول وليام بليك: «ليحمنا الله من الرؤية البسيطة ومن نوم نيوتن»). وقد درست فلسفة عمانويل كانط الذي يذهب إلى أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تُطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قَبْلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها، فهي مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة (هذا على عكس المعرفة البَعْدية التي تولد من التجربة). ومن الأمثلة على المعرفة القبلية، مقدرة الطفل على أن يولِّد كلمات جديدة من خلال القياس، فيقول «حَجَرات» بدلاً من «أحجار» قياسًا على صيغة الجمع لكلمات أخرى يعرفها (مثل أكلات) مع أنه لم يتعلم قواعد القياس من أحد. هذه المقولات الفطرية القبلية تجعل العقل قادراً على إعادة صياغة الواقع وترتيبه لا تلقيه بشكل ببغائي. وقد قرأت بعض أعمال كلود ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss ومحاولته في التحليل البنيوي الذي يربط بين كل عناصر الواقع. وليفي شتراوس يذهب إلى أن العقل يحوي كل الأبنية التي تبدعها يد الإنسان، وأن دراسة هذه الأبنية هي في واقع الأمر دراسة لبنية العقل الإنساني نفسه. ومن ثم فهو يرى أن ثمة تماثلاً (بالإنجليزية: هومولوجي homolo-gy) بين كل الأبنية الفكرية الإنسانية من جهة وبين عقل الإنسان من جهة أخرى. كما قرأت بعض أعمال العالِم اللغوي الأمريكي نعوم تشومسكي Naom Chomsky وعالم النفس السويسري جان بياجيه Jean Piaget، فأدركت تأكيدهما على مقدرات العقل التوليدية. كما أن أي إنسان ثوري لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم.

وكنت أحاول أن أنقل لطلبتي وطالباتي فكرة العقل التوليدي ومقدرته على الإبداع (في مقابل العقل السلبي الفوتوغرافي المتلقي) بطريقة درامية. ففي بداية محاضرات النقد الأدبي، كنت أقول لهم (مازحًا بطبيعة الحال) إنهم لو قرأوا أعمال أرسطو بعناية للاحظوا

مدى تأثره بأفكاري. وبهذه الطريقة كنت أحاول أن أبين لهم أنني الأستاذ المصري العربي المسلم من دمنهور يمكن أن أصل إلى أفكار ربما لا تقل في عظمتها أو روعتها عن أفكار أرسطو. وغني عن القول أن هذه مبالغة، ولكنها مبالغة كان الهدف منها إيقاظهم ليتعرفوا على إمكانياتهم الداخلية، ولا يخافوا من الإبداع.

وبطبيعة الحال لم أكن ألجأ في محاضراتي إلى الإملاء مطلقًا، وكنت أخبر الطلبة بأن ما أقوله اليوم قد يختلف عما قلته بالأمس، فأنا أتغيَّر وعقلي يولِّد من الأفكار ما قد يكون متنوعًا بسبب تنوع تجاربي الحياتية والوجودية. وأشير دائمًا إلى تجربتي الدرامية مع قصيدة مارفل «إلى سيدتي المتمنعة» (التي أشرت لها من قبل). كما كانت محاضراتي تأخذ شكل أسئلة لتوليد الإجابات من داخل الطلبة ليكتشفوا إمكاناتهم. (وهذه الطريقة ممكنة مع أعداد معقولة من الطلبة، أما مع الجيوش الجرارة فلا يوجد بديل للمحاضرات ثم الإملاء فالكتاب الجامعي، التي تتبعها مفاوضات ودية أو ساخنة قبل الامتحانات بين الأستاذ والطلبة لمعرفة المقرر وحذف بعض الأبواب حتى ينكمش المقرر).

ويبدو أنني بدأت أتحسس طريقي نحو مفهوم العقل التوليدي، حتى قبل أن أدركه بشكل نظري ومنهجي. أذكر أنني كنت فى جامعة كولومبيا أدرس الأدب الرومانتيكى الإنجليزى مع أحد كبار الأساتذة، فيما يسمى البروسيمنار proseminar، أى قاعة البحث الرئيسية، وهى تضم مجموعة من الدارسين الذين يرغبون فى التخصص فى هذا الفرع بالذات. ومن المعروف أن الشعر الرومانتيكى ملىء بوصف الجبال. وسأل الأستاذ سؤالا طريفًا إذ قال: ماذا كان الشعراء الإنجليز سيفعلون بلا جبال؟ فكان معظم الطلبة يجيبون بأنه من المستحيل تخيل الشعر الرومانسى الإنجليزى بدون جبال، وأن الجبال مكون أساسى فى هذا الشعر. فرفعت يدى وطلبت الكلمة وكانت هذه هى أول مرة أتحدث فيها فى هذه البروسيمنار، فقلت إن الجبال ليست لها أهمية فى حد ذاتها، فالشعر الرومانتيكى لا يتناول عالم الطبيعة فى حد ذاتها، وإنما بمقدار ما هى مادة خام يصوغها عقل الإنسان حسب رؤيته، ولذا لو لم يكن هناك جبال فى إنجلترا، لاخترعوا جبالاً أو شيئًا يشبه الجبال أو بديلا لها. فنظر لى الأستاذ نظرة اندهاش وغيظ، لأننى قوضت رؤيته السطحية.

وكان هذا الأستاذ نفسه مغرمًا بقصيدة " قوبلاى خان " للشاعر كوليردج، وهى قصيدة

عن سلطان شرقى شيد قبة تجمع بين كل التناقضات فهى مثلا تحتوى على حديقة وغابة وشموس وكهوف مثل الثلج، وهى تتسم بالهدوء الشديد ولكن تنبجس فيها نافورة. وكان الأستاذ يرى أن كل قصائد كوليردج هى تنويعات على هذه القصيدة، وكان يكتب كتابًا هذا موضوعه. ولذا كان يبحث مثلا عن النوافير فى كل قصائد كوليردج الأمر الذى كان مبعث ملل لجميع الدارسين. فأشرت له أن جوهر النافورة هو الاندفاع إلى أعلى، فهى حركة من الأرض إلى السماء، وهذا ما يجب أن نبحث عنه، ولذا فالأشجار الباسقة التى تعانق السحاب أو الطيور التى تنطلق من الأرض إلى الأفق هى كلها تنويعات على النافورة، ثم فعلت الشيء نفسه مع كل مفردات القصيدة الأخرى. وهنا اضطر الأستاذ للاعتراف بمقدرتى على التجريد والتحليل وتجاوز السطح المباشر. ولا أدرى ماذا فعل بهذه الملاحظات؟ وهل أفاد منها فى كتابه أم أنه رمى بها عرض الحائط؟ فأنا لم أقرأ كتابه، خاصة أنه لم يجدد له العقد فى جامعة كولومبيا واضطر لتركها، والكتاب نفسه إذا كان قد نشر لم يحرز أى ذيوع.

وإنكار مقدرة العقل التوليدية (وهو إنكار مرتبط تمام الارتباط بالموضوعية المتلقية والمعلوماتية)، يتبدى بشكل واضح في ظاهرة مرضية أكاديمية أخرى هي دراسة قضية التأثير والتأثر، وهي دراسة مريحة (تمامًا مثل النماذج الفلسفية المادية) لا تتطلب اجتهادًا أو إبداعًا. فهي تفترض أن مواطن الشبه بين أديب وآخر ليست بالضرورة نتيجة لإنسانيتهما المشتركة، ولا لمقدرة العقل الإنساني التوليدية، وتماثل العقول الإنسانية، ولا لانتشار مناخ ثقافي معيَّن يؤدي إلى نفس النتائج في مجتمعات مختلفة. فالأثر ـ حسب هذا التصور ـ هو نتيجة انتقال شيء مادي ومحدد ومحسوس (يأخذ شكل صورة أو عبارة أو كلمة أو كلمتين) وينتقل من خلال قنوات مادية محددة: قراءة أديب ما لأعمال أديب آخر، بحيث يترك هذا الشيء المحسوس، أعمال الأديب الثاني المؤثِّر، «أثره» على الأديب الأول المتأثر. وهذا الموقف هو نتيجة التبني الواعي أو غير الواعي لمفهوم العقل الإنساني كصفحة بيضاء متلقية، الذي يستند بدوره إلى مفهوم وحدة (أو واحدية) العلوم، أي الإيمان بأن العلوم الإنسانية لا تختلف جوهريًا عن العلوم الطبيعية، لأن الظاهرة الإنسانية في جوهرها لا تختلف عن الظاهرة الطبيعية المادية.

ودراسة الأثر ـ حسب هذا المنهج الموضوعي المتلقي ـ تأخذ شكل البحث عن الصور أو

العبارات أو الكلمات (بل أحيانًا الأفكار) المحددة التي «أخذها» الأديب المتأثر من الأديب المؤثر، وعلى الباحث أن يُبيِّن بشكل موضوعي «القنوات» الفعلية والمادية التي انتقل من خلالها الأثر. وعلى من يقوم بدراسة التأثير في هذا الإطار أن يأتي بالقرائن المادية الموضوعية والملموسة على صدق أطروحته وأن يتحول من محلل أدبي إلى مخبر بوليسي!

وكنت قد بدأت حياتي العلمية بدراسة من هذا النوع، إذ قضيت - كما أسلفت - ثلاثة أعوام أكتب رسالة للماجستير عنوانها «أثر الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والشعر الرمزي الفرنسي (وبخاصة تشارلز بودلير Charles Baudelaire) على شعر إبراهيم ناجي». وكان المفروض أن تكون المسألة في غاية البساطة لأن الشاعر إبراهيم ناجي كان قد قام بترجمة ديوان أزهار الشر إلى العربية (عن الإنجليزية). ولكن حينما بدأت الدراسة وجدت أن «الأثر» موجود وبكثرة، ولكنه تافه سطحي، مجرد أصداء لفظية، لم يغيِّر من وجدان الشاعر ولا رؤيته. بل وجدت أن «تحوير» ناجي لبودلير و«فشله» في فهم الشاعر الفرنسي (بسبب تراثه الفكري والأدبي) أهم من تلك اللحظات التي تأثر به فيها بشكل مباشر. أي أنني وجدت الكثير من القرائن الموضوعية الملموسة على تأثر ناجي ببودلير، ولكنني أعلنت أن التوقف عند هذا المستوى التحليلي فيه تسطيح واختزال للقضية، وأنه لابد من التوصل إلى مستوى أعمق عن طريق التحليل والتفكيك والتركيب وأخذ مقدرة الشاعر التوليدية في الحُسبان، **والتعامل** مع الوجدان والتراث واللغة بتقدير أنها عناصر مركبة لا يمكن للأديب المتأثر إدراك أعمال الأديب المؤثر إلا من خلالها، ولذا فهو «يشوِّه» و«يحوِّر» حسبما يمليه حدود وجدانه وإدراكه ورؤيته ولغته. أي أنني منذ البداية أعلنت أن علاقة الأديب المؤثر بالأديب المتأثر، شأنها شأن علاقة العقل بالواقع المادي، ليست مباشرة ولا بسيطة، وأن تطبيق النماذج المادية الاختزالية المستقاة من العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية (أثر أديب على آخر) أمر سهل لا يأتي بالمعرفة ولا بالحكمة، وينتهي بالباحث إلى أن يكرر نفسه، وأن يَسقط في التعميمات المجردة التي لا تقول شيئًا، والتي تُسقط خصوصية الظواهر ومنحنياتها الخاصة، وأن يراكم المعلومات المادية الصلبة التي لا تثير أي قضية، ولا تحل أي إشكالية، لأنها لم تصل إلى أي أعماق واكتفت بملامسة السطح. وقد تكرر الشيء نفسه في رسالتي للدكتوراه - كما سأبين فيما بعد - التي بدأت كرسالة تقليدية في دراسة أثر شاعر إنجليزي على شاعر أمريكي، ولكنها انتهت بتأكيد تفاهة الأثر وعمق الاختلاف الناجم عن اختلاف الوجدان والرؤية. وهذه مسألة لها دلالتها من منظور هذه

السيرة غير الذاتية غير الموضوعية - فكأنني كنت أبدأ في عالم المادة المصمت، ولكن كنت أنتهي دائمًا في عالم الإنسان المبدع.

وفي دراستي عن جمال حمدان درست قضية «الأثر» مرة أخرى، فأشرت إلى أنه حينما كنت أكتب موسوعة ١٩٧٥ قرأت كتابه اليهود أنثروبولوجيًا. ولكني حين قرأته كنت أبحث ساعتها عن المعلومات شأني شأن أي باحث، ولكن يبدو أيضًا أنني استوعبت منظومة فكرية كاملة ثم استبطنتها تمامًا دون أن أدري. ولذا حينما تأملت في علاقتي بجمال حمدان «هالني حجم تأثري به في طريقة تفكيره. لقد جاء في كتابه الكثير من المعلومات والوقائع، فأخذت منها ما أخذت، واستبعدت ما استبعدت، ثم تبدلت المعلومات وتحورت، كما تتبدل المعلومات وتتحور، ولكن بقي ما هو أهم، بقي فكره ورؤيته ومنهجه. فمن الواضح أنني تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحدس في عملية التفكير العلمي. ومن أهم ما تعلمته منه، الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية وإدخالها في نطاق العلم الإنساني العام، ووضعها في عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة، وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة. ولكن أهم ما تعلمته منه، وهو ما تعلمته من أساتذتي (مثل د. إميل جورج - د. نور شريف - د. ديفيد واير) طريقة التفكير والنظر وكيفية التأمل في المعلومات وتفسيرها. لقد تعلمت من جمال حمدان كيف تُكتشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة، وكيف نجرد الحقيقة من الحقائق. ولا أدري هل تعلمت منه أيضًا شيئًا من الصلابة والقدرة على المقاومة؟

«أثر جمال حمدان لا يمكن أن تجده في سطر أو سطرين أو صفحة أو صفحتين من كتاباته، وإنما هو هناك بين السطور، وهذا هو أعمق الأثر. ولكن مع سيطرة النموذج التراكمي المعلوماتي، أهملت أهمية هذا النوع من التأثر. إن مجال البحث العلمي بالنسبة للكثيرين هو الحقائق وليس الحقيقة، هو المعلومات وليس الأنماط الكامنة وراءها، ولذا فحينما يُدرس أثر كاتب على آخر فإن الدارسين عادةً ما يبحثون دائمًا عن بضع جمل وعبارات واقتباسات مباشرة نقلها الكاتب المتأثر من الكاتب المؤثِّر. . وقائمة المراجع فيما يكتب من دراسات تدور في إطار هذا النموذج المعلوماتي مما يعني أن إسهام عشرات

المفكرين والمعلمين في صياغة أفكار الدارسين لا يعترف بها لأنها غير موجودة من منظور كمي معلوماتي.

«كما أنني يمكنني أن أثير قضية أخرى، وهي: لِم لمْ يؤثر جمال حمدان في هؤلاء الذين يكتبون دراسات في نفس الموضوع بطريقة تتناسب مع حجمه الفكري؟ يمكنني القول إن النموذج المعلوماتي التراكمي سيطر تمامًا وحوّل كل شيء (الآراء والرؤى والأحلام والآلام) إلى معلومات. ولذا تحولت كتابات هذا المفكر الفذ إلى مادة أرشيفية، يتناولها بنهم الكُتّاب المعلوماتيون. وأعتقد أن معظم ما يُكتب هذه الأيام يُكتب صدوراً عن هذا النموذج، ولكن الأسوأ من هذا أن ما يُقرأ الآن يُقرأ بنفس الطريقة، وهكذا تضيع الحقيقة ولا يبقى سوى الحقائق!».

الخريطة الإدراكية

يتصور البعض أن ما يقوله أى إنسان هو تعبير دقيق عن موقفه الذى هو بدوره انعكاس مباشر لوضعه الطبقي أو لبيئته أو لظروفه. وهذا التصور مرتبط تمام الارتباط بمفهوم العقل السلبي والموضوعية الفوتوغرافية المتلقية. ومثل هذا التصور يتجاهل ما أسميه بالخريطة الإدراكية. فما هى الخريطة الإدراكية؟

على عكس ما يتصور البعض لا يدرك الإنسان واقعه بشكل حسي مادي مباشر، إلا في حالات نادرة، تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينيه جسم صلب. فالإنسان ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية (الاقتصادية أو الجسمانية)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا. فعقله ليس مجرد مخ مادي: صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، وإنما هو عقل له مقدرة توليدية، كما أنه مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعى.

لكل هذا حينما يسلك الإنسان فإنه لا يسلك كرد فعل للواقع المادي بشكل مباشر (مثير مادى تعقبه مباشرة استجابة) وإنما كرد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن

خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، وأشواق ومعان، أو رموز وذكريات، وأطماع وأحقاد، ونوايا خيّرة وشريرة، ومن خلال مجموعة من المنظومات الأخلاقية والرمزية والأيديولوجية.

وبسبب تركيبية الإنسان هذه، ونظرا لأنه لا يستجيب للواقع المادي مباشرة وإنما يستجيب له من خلال إدراكه له نرى أنه لا يمكن لأي دارس أن يحيط بأبعاد أي ظاهرة إنسانية (سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية) إلا بالغوص في أكثر مستويات التحليل عمقًا، أى المقولات والصور الإدراكية التى يدرك من خلالها نفسه وواقعه ومن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء. هذه المقولات والصور تشكل خريطة يحملها الإنسان فى عقله ويتصور أن عناصرها وعلاقات هذه العناصر بعضها ببعض تشكل عناصر الواقع وعناصره، وهذه هى الخريطة الإدراكية. وهذه الخرائط الإدراكية التى يحملها الإنسان فى عقله ووجدانه تحدد ما يمكنه أن يراه فى هذا الواقع الخام، فهى تستبعد وتهمش بعض التفاصيل فلا يراها، وتؤكد البعض الآخر بحيث يراها مهمة ومركزية.

ولأضرب مثلا طريفًا على الخريطة الإدراكية، وهو ما يروى عن مارى أنطوانيت (ملكة فرنسا قبل الثورة، ابنة الأسرة المالكة فى النمسا والتى كانت تعيش عيشة أرستقراطية مرفهة منعزلة تمامًا عن العالم الخارجي). قيل إن بعض الحراس وجدوا فلاحا مغمى عليه من فرط الجوع، فأتوا به إليها. فأشفقت عليه وقالت له: «يا سيدى، يجب ألا تتبع هذا الرجيم القاسى». وفى رواية أخرى أنهم أخبروها أن الفلاح لم يجد خبزاً ليأكله مدة أسبوع، فقالت مستنكرة: «لماذا لم تأكل جاتوه؟» ظاهرة الفقر والجوع ليست جزءًا من مخزونها الإدراكى، ولذا فهى لم تستطع إدراكها. فنزعت ظاهرة الجوع من سياقها الحقيقى (الفقر) وربطتها بالأسباب التى تعرفها (الرجيم ـ الجاتوه بدلا من الخبز)، أى أنها فرضت مخزونها الإدراكى على ما رأته بعيونها (الموضوعية المادية)، فخريطتها الإدراكية حددت مجال الرؤية.

هذا لا يعني أن الواقع المادي الخام غير موجود بدون الإدراك الإنساني له، فهو ولاشك هناك في ماديته وطبيعيته، وموضوعيته ولا شخصيته وعموميته، (خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا)، وهو ولا شك له أثر في تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت في مقدار عمقها من إنسان إلى آخر ومن لحظة زمنية إلى

أخرى. (وقد تم القبض على مارى أنطوانيت وإعدامها على يد الجوعى، ولا شك أن خريطتها الإدراكية تغيرت تمامًا عند هذه اللحظة).

والخريطة الإدراكية فى معظم الأحيان غير واعية، يحملها الإنسان فى عقله وهو يرى أنها أكثر الأشياء منطقية وطبيعية. فالإنسان العنصرى لا يرى إلا مساوئ الآخر وفضائل قومه، والجندى البريطانى الذى كانوا يرسلون به إلى أحراش إفريقيا ويخبرونه أنه يحمل عبء الرجل الأبيض، وأنه لم يذهب إلى هناك للسلب والنهب والاستيلاء على الأراضى وطرد سكانها واستغلالهم وإنما إلى نشر الحضارة فى ربوع القارة السوداء وتهذيب سكانها البرابرة الهمجيين، الذين لا يستحقون الحياة. فكان يستبطن الخريطة الإدراكية دون أن يدرى ويقوم بذبح السكان الأصليين لأنه يحمل لواء الحضارة المتفوقة. والصهاينة لا يشكلون أي استثناء. ولذا حينما ندرس سلوكهم لا بد وأن نذكر أنفسنا أن ما يحدد سلوكهم ليس استجابتهم المباشرة للعناصر والملابسات المادية المختلفة المحيطة بهم، وإنما رؤيتهم وإدراكهم لها.

وقد أدرك الصهاينة أهمية الخريطة الإدراكية فى تشكيل الرأى العام، وفى تحريك الجماهير، وأنا أذهب إلى أن الدولة الصهيونية ليست دولة يهودية، وإنما دولة استعمارية استيطانية إحلالية تؤدى وظيفتين: تخليص أوربا من اليهود ونقلهم إلى فلسطين ليشكلوا قاعدة للاستعمار الغربى، أى أن المشروع الصهيونى حول يهود أوربا إلى مجرد أداة ليحقق هدف إستراتيجى. ولكن من الصعب أن تقنع أى إنسان بأن يتحول إلى مجرد أداة، ولذا لابد من تغيير خريطته الإدراكية حتى يمكنه أن يتحرك بحماس ويحمل السلاح دفاعا عما يتصوره وعما استبطنه. ولذا تحركت القيادة الصهيونية على مستويين: أولا أكدوا أن اليهود كتلة بشرية قومية متماسكة لها تاريخها الخاص وخصائصها الفريدة، ولها حق مطلق فى فلسطين فهى وطنهم القومى، ومن ثم فهم حينما يذهبون إلى فلسطين فهم «عائدون» إلى فلسطين (وليسوا محتلين أو مستعمرين)، وعودتهم تتم بناء على الوعد الإلهى، وليس بناء على وعد بلفور، وأن فلسطين هى فى واقع الأمر إرتس يسرائيل. وأخذ المتحدثون الصهاينة (ومعظمهم ملاحدة) يتحدثون عن التوراة والتلمود، واتخذت الدولة الصهيونية بعض الرموز الدينية، حتى تصور الكثيرون أنها بالفعل دولة يهودية، وبدأوا يدركوها على هذا النحو، وبدأوا يدركوا ما تقوم به من بطش ومذابح على أساس هذا الإدراك. وفى هذا الإطار تصبح المقاومة الفلسطينية مسألة غير مشروعة وغير

مفهومة، بل وتصبح إرهابًا، والبطش الصهيونى يصبح دفاعا مشروعًا عن النفس أو عن أرض الأجداد أو عن الهوية اليهودية للدولة.

وأسوأ ما يمكن أن يحدث للإنسان اهتزاز خريطته الإدراكية، فحينما يتحدى الواقع هذه الخريطة فإن أساس الرؤية وطريقة الإدراك ذاتها تهتز فتميد الأرض من تحت قدميه فينفعل ويهيج. وهذا ما حدث للمستوطنين الصهاينة، فخريطتهم الإدراكية كان محورها وأساسها أن فلسطين أرض بلا شعب، أو على الأقل شعب يشبه الهنود الحمر يمكن القضاء عليه إما عن طريق الإبادة وإما عن طريق النقل أو المحاصرة أو التجاهل. وقبل اندلاع الانتفاضة الأخيرة أصدر المجلس الإقليمى لمستوطنات غور الأردن الاستعمارية، خريطة سياحية لا يظهر عليها أى قرى أو مدن عربية، كأنها قد أزيلت، أو كأنها لم توجد أصلا، أى أنها أرض بلا شعب! ولكن ما حدث هو العكس، إذ ظهر أن فلسطين أرض عليها شعب، وهو شعب عريق جزء من تشكيل حضارى قديم ومركب، وهو يتزايد كمًا وكيفًا بطريقة مزعجة. فاهتزت الخريطة الإدراكية تمامًا وبدأت العصبية تظهر فيما أسميه المرحلة الشارونية، وهو تصور المستوطنين أنه يمكن تغيير الواقع بالقوة حتى يتسق مع خريطتهم الإدراكية، ولكن الواقع يتحدى بشكل مستمر الخريطة الإدراكية الأسطورية الصهيونية، فالانتفاضة مستمرة ومقاومة أصحاب الأرض تتصاعد، والبطش الصهيونى يتزايد.

والخريطة الإدراكية ليست أمرًا حتميًا إذ يمكن تغييرها، فقطاعات لا بأس بها من الجماهير الإسرائيلية بدأت تدرك عبث محاولة فرض الأسطورة الصهيونية على الواقع الفلسطينى. ومن أهم الأمثلة على إمكانية تحرر الإنسان من خريطته الإدراكية القاصرة ما حدث للمفكر الصهيونى نيثان بير نباوم الذى قام بتأسيس الحركة الصهيونية، بل وقام بنحت كلمة «صهيونية» ذاتها (فهى لم تكن موجودة فى أى معجم سياسى أو لغوى). واشترك فى المؤتمر الصهيونى الأول، ولكنه تدريجيًا اكتشف حقيقة الصهيونية بأنها حركة ستقوض الانتماءات الحقيقية ليهود العالم، فترك الحركة الصهيونية وانضم لدعاة اليديشية، لغة يهود شرق أوربا، والذين كانوا يطالبون بالحفاظ على الهوية اليهودية الشرق أوربية والتى يمكن أن تتحقق فى وطنها روسيا وبولندا (وهذا يختلف عن نقطة الانطلاق الصهيونية، التى ترى أن ثمة هوية يهودية عالمية، لا بد وأن تتحقق فى أرض الميعاد). ثم تغيرت خريطته الإدراكية بطريقة أعمق إذ وجد أن العودة إلى اليهودية

الحاخامية الأرثوذكسية هو الحل الوحيد، وأصبح من أعدى أعداء الصهيونية (فاليهودية الحاخامية قبل أن يتم صهينتها كانت تحرم العودة إلى فلسطين وتعتبره خطيئة كبرى). وقد عاش بيرنباوم إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، ورأى الكارثة وهى تقترب وأدرك أن الحضارة الغربية الحديثة مدمرة، فاقترح أن يوطن أعضاء الجماعات اليهودية فى أوربا فى أماكن زراعية بين البلدان المختلفة، أى أنه أعطى ظهره تمامًا للتاريخ، بسبب إحساسه باقتراب الكارثة.

وأعتقد أن حكم محكمة العدل الدولية فى لاهاى يمكن أن يشكل بداية لتغيير الخريطة الإدراكية فى العالم الغربى، فهو يعيد الأمور إلى نصابها، ويبين هوية الدولة الصهيونية بوصفها دولة محتلة (وليس بوصفها دولة يهودية)، ومن ثم تتساقط الادعاءات. وهذا ما أدركه كثير من المعلقين الإسرائيليين أنفسهم، فهم بعد أن استنكروا هذا الحكم واتهموه بمعاداة السامية، وأنه تعبير عن كره الأغيار (أى غير اليهود) لليهود، إلى آخر هذا المخزون من السباب في خريطتهم الإدراكية، بدأوا يهمسون أن «الكراهية لإسرائيل تتزايد وتخترق الحدود، وأن قرار المحكمة الدولية فى لاهاى يرفرف كراية حمراء فوق الجدار (**معاريف** يوليو/ تموز ٢٠٠٤). كما أشار بعضهم إلى أن القرار سيضفى شرعية على عمليات المقاومة الفلسطينية (على حد قول ناحوم بارنيع فى **يديعوت أحرونوت** ١١ يوليو تموز ٢٠٠٤)، وهو بذلك يمثل انتصاراً للفلسطينيين، «وربما كان النجاح الأكبر لهم منذ قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٥، والذى وسم الصهيونية بالعنصرية». ثم يؤكد الكاتب شيئًا مهمًا للغاية، «إذ يقول إن القرار يعنى إعادة تصنيف الدولة الصهيونية، أى تغيير الخريطة الإدراكية بخصوصها «بعد سبعة وثلاثين عاما من الاحتلال، تتحول إسرائيل فى نظر قسم كبير من العالم إلى دولة منبوذة، إنها ليست دولة التمييز العنصرى فى جنوب إفريقيا ولكنها بالتأكيد من العائلة نفسها». بل إن ألوف بن إلى يؤكد أنها قد تلاقي مصير «جنوب إفريقيا» (**هآرتس** ١١ يوليو/ تموز ٢٠٠٤)

وأعتقد أنه قد حان الوقت أن يتوجه الإعلام العربى لهذه القضية، بحيث يحاول أن يؤثر فى الخريطة الإدراكية للشعوب الغربية، من خلال ما أسميه الحوار المسلح، أى المقاومة المسلحة المستمرة، الذى يصاحبه إعلام قوي يحاول أن يبين حقيقة الصهاينة فى المنطقة بوصفهم جيبًا استعماريًا استيطانيًا إحلاليًا يمثل الاستعمار الغربى ويخدم مصالحه.

وأعتقد أن الفشل الاستخباراتي في كل من الولايات المتحدة وإنجلترا وشنهم حربا على العراق بسبب أسلحة الدمار الشامل وعلاقة الرئيس صدام حسين بالقاعدة استناداً إلى أدلة ثبت زيفها فيما بعد هو في واقع الأمر قصور في الخريطة الإدراكية. ولتوضيح هذه النقطة فلأروي هذه القصة التي أخبرني بها صديق أمريكي كان يعمل معنا في السعودية في جامعة الرياض، وكان يعمل من قبل في إيران. وحكى لي القصة الآتية: كان يعمل أستاذاً للغة الإنجليزية في طهران أثناء حكم الشاه، وأخبره طلبته أن مظاهرة كبرى ستقع في اليوم التالي وأكدوا له ذلك. وتصادف أن صديقي هذا كان يعرف رئيس المخابرات الأمريكية في طهران، الذي كان مشغولا تماماً آنذاك بنقل شقته من الدور الأرضي إلى الدور العلوي في العمارة نفسها، حيث يوجد «روف جاردن» جميل، فسأله عن مظاهرة الغد، وهل من المستحسن أن يمكث في بيته أم يذهب إلى الجامعة؟ فأكد له أن مثل هذه المظاهرة لن تقع، فشرطة الشاه مسيطرة تماماً على الموقف. فاطمأن صديقي إلى ما قاله رئيس المخابرات بجلالة قدره، وذهب إلى الجامعة في اليوم التالي وانتهت القصة بقول صديقي: «وعدت إلى منزلي زاحفاً على بطني لأن المظاهرة قد وقعت واصطدمت الشرطة بالطلبة». وتعد هذه المظاهرة الضخمة هي بداية نهاية الشاه. وحينما سقط الشاه بحث الأمر في الولايات المتحدة باعتباره فشل استخباراتي، إذ يبدو أن المخابرات الأمريكية لم تنبه الإدارة الأمريكية إلى مجرد احتمال سقوط الشاه. وقد احتج أعضاء المخابرات بقولهم إنهم كانوا في إيران لخدمة نظام الشاه وليس التجسس عليه، ومن ثم استوعبوا تماماً في النظام الإمبراطوري! وما يقولونه هو أنه تم تغيير خريطتهم الإدراكية، حيث أصبح هدفهم هو الحفاظ على نظام الشاه بأي ثمن، وليس رصده، ولذا استبعدوا كل الأدلة والبراهين التي تشير إلى احتمال سقوطه.

وأعتقد أن شيئاً مماثلا حدث في غزو العراق. فالخريطة الإدراكية الإمبريالية الأمريكية كانت تنطلق من ضرورة غزو العراق (جاء في أحد المؤلفات أن جورج بوش قال قبل ١١ سبتمبر إننا سنغزو أفغانستان ثم العراقWe will do Afghanistan first, then we will do Iraq ويفسر هذا بأنه مع تراجع الولايات المتحدة اقتصادياً وتعاظم قوة آسيا الاقتصادية (خاصة الصين) أرادت الإدارة الأمريكية أن تقوي موقفها التفاوضي في العالم بالهيمنة على منابع البترول، سواء في بحر قزوين أم في العالم العربي. كما أن برنارد لويس، المستشرق الأمريكي الصهيوني، زين لبوش مسألة غزو العراق بقوله إن القضاء على

الراديكالية الإسلامية والعربية يمكن تحقيقه بغزو دولة عربية كبرى وإخضاعها تمامًا، وأنه لو تحقق هذا فإن الدومينو العربى الإسلامى سيسقط. هذه الخريطة الإدراكية استوعبها أعضاء المخابرات الأمريكية وبدأوا يجمعوا الأدلة التى تدل على وجود أسلحة دمار، أدلة واهية (معظمها ظهر فيما بعد أنها شهادات من بعض أعداء نظام صدام حسين، وكثير منهم كان من المرتزقة) واستبعدوا، بوعى أو بدون وعى، كل الأدلة التى تناقض إطارهم الإدراكى. وقد صدقت الإدارة الأمريكية هذه الأدلة لأنها كانت تريد تصديقها، فخريطتها الإدراكية كانت تتجه هذا الاتجاه. فرغم أن نتيجة التحقيق الذى قام به الكونجرس قد برأ إدارة بوش من تهمة التقصير (تمامًا كما برأ التحقيق فى بريطانيا بلير من تهمة التزييف المتعمد)، إلا أننى أعتقد أن الفشل الاستخباراتى كان سببه هو الإطار الإدراكى العام (ضرورة غزو العراق)، الذى خلق حالة من القبول للأدلة الواهية، وعدم النظر فيها نظرة نقدية.

وتظهر قضية الخريطة الإدراكية أيضا فى القرار الأمريكى الخاص بزج القوات الأمريكية في المستنقع العراقي. فلم يدرك أصحاب هذا القرار أن الإعلام الأمريكى قام بتفريغ الإنسان الأمريكى ومن ثم الجنود الأمريكيين تماما من كل القيم المثالية والنضالية، وذلك من خلال التأكيد على تحقيق الذات والتوجه الشديد نحو اللذة، كما تم التأكيد على أن كل الأمور نسبية، أى متساوية، ولا يوجد معيار للحكم، الأمر الذى يعنى تقويض الإيمان بأى شىء، بل وتقويض الذات بحيث تصبح مفتقدة للهدف والغاية، ولأى شكل من أشكال المثاليات المتجاوزة للذات الضيقة. كل هذا حوَّل الإنسان الأمريكى إلى كائن اقتصادى استهلاكى على درجة عالية من الكفاءة فى الاستهلاك، والإنسان الاستهلاكى ليس له هدف محدد فهو يرى أن الخلاص يأتى من خلال تحقيق الذات الذى يتجسد فى معدلات الاستهلاك، كما أنه إنسان يبحث دائمًا عن الإشباع الفورى، ومن ثم فدرجة تحمله (عتبة التحمل كما تسمى فى علم النفس) ضيقة للغاية.

وقد نتج عن عملية التفريغ هذه أن الإنسان الأمريكى انغلق على نفسه وأصبح غير مهتم بالسياسة الخارجية وشئون العالم، طالما أن هناك دجاجة على المائدة As long as there is a chicken on the table، فهو يترك مشاكل الدفاع والسياسة الخارجية للإدارة الأمريكية، ويركز هو على أمور معاشه مثل نوعية المدارس، والمطافئ، والرعاية

الصحية، والحالة الاقتصادية، كما تمسه هو شخصيًا. فإرسال مثل هذا الشخص إلى بلد خارجية، استنادًا إلى رؤية تتعلق بالسياسة الخارجية لا يفهمها ولا يكترث بها، ولدوافع تم إخفاؤها عنه، وهو على أية حال متمركز حول ذاته، باحث عما يشبع نهمه الاستهلاكي، فإنه لن يقاتل بضراوة ولن يتحمل أى ألم؛ فالإنسان لا يتحمل الألم إلا من خلال إيمانه بشيء ما يتجاوز ذاته الضيقة.

كما أن صانع القرار الأمريكى لم يدرك أيضًا خريطة العراقيين الإدراكية وحولهم إلى مجرد حيوانات اقتصادية مادية سترحب بالمحتل، ولم يدرك قيمًا معنوية (غير مادية) تتجاوز الذات الضيقة، تحرك الإنسان العراقى مثل رفض الظلم والاحتلال وإدراكهم العميق لطبيعة المشروع الأمريكى، وإيمانهم بالله الذى يملأهم ثقة بأنفسهم وبمقدرتهم على المقاومة أمام الآلة العسكرية الضخمة.

بعد قصور الخريطة الإدراكية الأمريكية عن الإحاطة بالأبعاد الحقيقة للفاعل الإنسانى، الأمريكى والعراقى، ألقت الإدارة الأمريكية بالجنود الامريكيين فى أتون المعركة، وفوجئت بعنف المقاومة، وفوجئت أيضا بضعف تحمل الجنود الأمريكيين، وضعف تحمل الجمهور الأمريكى. حينما وصل عدد القتلى من الجنود الأمريكيين إلى حوالى ٨٠٠ قتيل وهو العدد نفسه الذى قتل فى معركة الغزو، بدأ القلق يساور الشعب الأمريكى. فكنت أضحك وأقول لهم إن من يريد أن يبنى إمبراطورية تنهب الشعوب وتأتى له بخيرات البلاد الأخرى عليه أن يضحى بالدم. وكنت أذكرهم أن قلق الشعب الأمريكى فى حرب فيتنام لم يبدأ إلا بعد سقوط ٢٠ ألفا من الجنود، فكانوا يحتارون من ملاحظاتى هذه، فهم لا يعرفون أن الخريطة الإدراكية الأمريكية مع تصاعد التوجه نحو اللذة ومع تصاعد معدلات الاستهلاك قد تغيرت تمامًا، إذ قوضت كل مثاليات الإنسان الأمريكى بما فى ذلك إيمانه بالوطن وبالإمبراطورية، وبضرورة الدفاع عنها بضراوة.

ومن أطرف الأمثلة على الخريطة الإدراكية غير الواعية قصة هذا الأمريكى الأبيض المسكين الذى كان يبيع الكابوتشينو فى الفندق الذى نزلنا فيه فى نيويورك إبان أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠٢ فقد كنت أود مواساته لأن حالته كانت محزنة للغاية. فقلت له (منافقًا) إن كل الناس تحب الشعب الأمريكى ويراودهم الحلم الأمريكى، فرد عليَّ قائلا: «الحلم الأمريكى: الثروة والزوجة الشقراء والطفلان والبيت الكبير والحديقة الضخمة والسيارتان

الكبيرتان وعدد من الكلاب» قلت: «نعم»، قال: «سأحكى لك قصة عن الحلم الأمريكى الآن. كنت أبيع سندوتشات السجق (hot dogs) على عربة فى سنترال بارك [وهى بالمناسبة أسوأ مهنة يقوم بها إنسان فى نيويورك، وعادة ما يقوم بها المهاجرون الذين وصلوا لتوهم إلى الولايات المتحدة، ويتعرضون إلى أسوأ أنواع الاستغلال من قبل الشرطة، ومن قبل أصحاب العربات]. فانضم لى مهاجر من شيلى وكان ذكيًا للغاية وبدأ يضارب فى الأسهم والسندات وحقق ثروة طائلة. فذهب واشترى البيت الكبير وتزوج الزوجة الشقراء واشترى السيارتين الكبيرتين وأنجب الطفلين، ثم طلق زوجته وهجر ولديه وأجرى عملية جراحية وتحول إلى امرأة، هذا هو الحلم الأمريكى الآن». لم أجد معنى لهذه القصة سوى أن هذا الأمريكى المسحوق وجد أن الخريطة الإدراكية التى يسيطر عليها الحلم الأمريكى لا تتفق مع الواقع، وأن ثمة خللا ما، والقصة تشير إلى أن النهاية السعيدة المفترضة لا أساس لها من الصحة.

تشومسكي في القاهرة

وفي سيرة غير ذاتية غير موضوعية مثل هذه، لابد أن أذكر مقابلاتي مع نعوم تشومسكي والحوار الذي دار بيني وبينه في القاهرة عام ١٩٩٤. وكما قلت من قبل، تأثرت إلى حدٍّ كبير بثورة تشومسكي التوليدية، ولذا كنت أتطلع إلى زيارته لمصر. ولفهم الحوار الذي دار بيني وبينه لابد من تلخيص فكره اللغوي والفلسفي: سماته الأساسية وتناقضاته الكامنة، وهو أمر صعب للغاية.

ويمكننا أن نقول إن فكر تشومسكي ينطلق من الثنائية الأساسية (ثنائية الإنسان والطبيعة) التي تُشكِّل جوهر الرؤية الإنسانية (الهيومانية) للعالم وللفكر العقلاني المادي المتمركز حول الإنسان، والذي لم يسقط في التشيؤ والعدمية. ولعل إبداع تشومسكي (والثورة البنيوية التوليدية ككل) يتبدى بالدرجة الأولى في عملية النظر إلى البناء التحتي لا بحُسبانه بناءً موضوعيًا ماديًا مصمتًا مغلقًا، وإنما بحُسبانه علاقات وأفكارًا كامنة في العقل ذاته، تعبّر عن نفسها من خلال أشكال وظواهر كثيرة. والعقل الإنساني، بالنسبة لتشومسكي، هو أعمق البنَى. وهذا العقل ليس عقلاً سلبيًا ولا صفحة بيضاء، ولا يكتسب أفكاره تدريجيًا (بشكل تراكمي) من البنية المحيطة به، ويدور في إطار أنساق

مغلقة مصمتة اختزالية، كما يرى السلوكيون، وإنما هو عقل نشط فعال يمتلك إمكانات إبداعية وملكات مفطورة كامنة فيه هي في واقع الأمر أشكال وبنىً قَبْلية تتبع قواعد معيَّنة ذات مقدرة توليدية وتؤدي دوراً أساسيًا في عملية اكتساب المعرفة. وهذا يعني أن الإنسان لا تتحكم فيه الدوافع الخارجية أو البيئية، وأن قدراته الإبداعية التوليدية تمنحه قدرًا كبيراً من الاستقلال والحرية، وأنه يدور في إطار أنساق مركبة مفتوحة تختلف عن الأنساق الطبيعية المغلقة.

لهذا نجد أن نقطة الانطلاق عند تشومسكي عقلانية جوانية استدلالية، وليست تجريبية برانية استقرائية، فهو يبدأ من العام والبنية والنمط ومن المعطيات القَبْلية الكامنة في عقل الإنسان، ولا يدع العقل يقف على عتبات البيانات والمعطيات الحسية والبراهين الجزئية والبيئة المادية وكأنه وعاء سلبي تصب فيه المعرفة، وإنما يقف بحُسبانه كيانًا إيجابيًا مبدعًا يعطي مثلما يأخذ، ويلون المعرفة التي يكتسبها من الواقع. ولذا فإن صياغة الفروض العلمية والنماذج التفسيرية - حسب تصوُّر تشومسكي - أمر منوط بالعقل والخيال، وليس أمرًا خاضعًا للحواس. لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الحواس قد تم إلغاؤها، فهي مسألة أسبقية، ونحن هنا أمام ثنائية هرمية يسبق الإنسان فيها الطبيعة، ويسبق العقل فيها الحواس، ويسبق الخيال الفعال فيها التلقي السلبي للمعطيات الحسية.

ويرى تشومسكي أن أهم الإمكانات الكامنة في عقل الإنسان هي مقدرته اللغوية. فاللغة تمثل لحظة فارقة في تاريخ الكون، فهي ما يُميِّزه من الكائنات الأخرى التي تعيش مع الإنسان في هذه الأرض وداخل إطار الطبيعة، ولكنها مع هذا ليس لها الفطرة اللغوية. ولغة البشر مختلفة بشكل جوهري عن لغات الحيوانات وطرق التواصل بينها. ولذا فإن تشومسكي يتحدث عن «معجزة اللغة»، فبها يُكوِّن المجتمع وتتقدم الحضارة ويظهر الفكر.

وكدليل على رؤية تشومسكي (الثورية التوليدية) للغة بحُسبانها مفطورة في العقل، فإنه يشير إلى الزمن الذي يقضيه الطفل البشري (الذكور منهم والإناث، الأذكياء منهم والأغبياء) في تعلم لغته الإنسانية. فهذا الطفل يتعلم لغته بسرعة وبلا جهد وبكفاءة عالية خلال عام (وهو وقت أقصر من الوقت الذي يستغرقه بعض الرجال في تعلم قيادة سيارة)، مع أن وصف قواعد أي لغة قد يستغرق عدة سنوات من الباحثين. ويصل الطفل

إلى مرحلة امتلاك اللغة بين سن الخامسة والسادسة، أي أنه يتملك ناصية نظام لغوي متكامل، مُكوَّن من مجموعة هائلة ومركبة من القواعد، ويتطلب استخدامه كثيراً من قواعد المنطق (الاستقراء والقياس) وقواعد التحويل وقواعد الترتيب التي لو تعلمها الطفل عن طريق الاكتساب لاستغرق في ذلك عشرات السنين. واللغة الإنسانية أفضل مرآة تعكس العقل، فثمة تَماثُل بين بنيتي العقل واللغة، أي أن اللغة هي بمنزلة البناء السطحي لبنية أكثر عمقًا هي العقل الإنساني.

إن النظام المعرفي (الكلي والنهائي) عند تشومسكي يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كل من الحيوانات (النموذج العضوي) والآلات (النموذج الآلي)، وأن هذا الاختلاف لابد أن يُحترَم، فهذا هو أساس كرامة الإنسان وأخوَّة البشر. هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس هجومه على الفلسفة الوضعية والتجريبية والمدرسة السلوكية، فهي فلسفات لا تكترث بالبنَى العميقة، أي ما يُميِّز الإنسان من بقية الكائنات. فالمدرسة السلوكية، على سبيل المثال، تكتفي بوصف البنية السطحية في أشكالها المادية المنطوقة (المسموعة) والمكتوبة ولم تتجاوز ذلك إلى التعرف على البنية العميقة.

ويرى تشومسكي - استناداً إلى كل هذا - وجوب تأسيس علوم اجتماعية تدرس الطبيعة البشرية باعتبارها كيانًا مستقلاً عن الطبيعة [المادية] لضمان حرية الإنسان وتعميقها. وهذه العلوم لابد أن تكون ذات أسس راسخة في الطبيعة [المادية] البشرية ذاتها. ولابد أن ينبع العمل الاجتماعي من تَصوُّر لطبيعة المجتمع في المستقبل وأن يستند إلى بعض الأحكام الواضحة بشأنه، وهي أحكام تستند بدورها إلى رؤية للطبيعة البشرية. فمفهوم الطبيعة البشرية مفهوم محوري عند تشومسكي، وهو يشير إلى كيفية التوصل إليها من خلال الدراسة الإمبريقية، إذ إن هذه الطبيعة تتبدَّى في سلوك الإنسان وإبداعاته المادية والفكرية والاجتماعية.

ولكن مفهوم الطبيعة البشرية بالنسبة لتشومسكي ليس مفهومًا إمبريقيًا محضًا. ففي حوار له مع بيل مويرز Bill Moyers طرح عليه هذا الأخير الإشكالية الهوبزية بطريقة ماكرة، إذ سأله: «هل تعتقد أن البشر يحنون بطبيعتهم للحرية، أم أنهم على استعداد لأن يخضعوا للنظام مقابل الأمن والأمان؟» فكان رد تشومسكي قاطعًا: «هذه مسائل خاصة

بالإيمان لا المعرفة، عليك أن تُوجِّه آمالك نحو ما تؤمن به . . . وأنا أحب أن أؤمن بأن الناس قد وُلدوا أحرارًا، ولكنك إن طلبت مني دليلاً على ذلك لما أمكنني أن أعطيك إياه». فسأله مويرز في دهشة: «أنت تتحدث عن الإيمان، فهل «تؤمن» بالحرية؟! فأجابه تشومسكي: «أحاول ألا يكون إيماني غير عقلاني، فنحن يجب أن نسلك على أساس معرفتنا وفهمنا مع تمام العلم بأن معرفتنا محدودة. . . ولكنه، على أي حال، إيمان خاضع لاعتبارات الحقائق والعقل». وتشومسكي، بهذا، يطبِّق على الطبيعة البشرية نفسها المنهج العقلاني الذي طبقه على المبحث اللغوي، وهو أمر منطقي أن نبدأ بما نتصوره المقدرة المثالية ثم ندرس الأداء الفعلي: المثالي قبل المادي، والعقلي قبل الحسي، والإنساني قبل الطبيعي.

بعد أن عرضنا لبعض الجوانب الأساسية لرؤية تشومسكي التوليدية، لابد أن نشير إلى أنه على الرغم من أن نقطة انطلاقه هي ثنائية الإنسان والطبيعة، فإن ماديته الصارمة تدفع به نحو إنكار هذه الثنائية ومحوها وتأكيد الواحدية المادية. هذا التناقض كان محور النقاش بيني وبينه في أثناء زيارته للقاهرة، فقد طرحت عليه قضية «الطبيعة»، وهو مصطلح يستخدمه بشكل مبهم أحيانًا. سألت تشومسكي: ما الطبيعة؟ وهل هناك داخل البشر ما يُميِّزهم من الطبيعة، أو أنهم جزء لا يتجزأ منها لا يتجاوزها قط؟ وأشرت إلى بعض آرائه ولعبارة «معجزة اللغة» على وجه التحديد، وسألته ألا تعني هذه العبارة خرقًا لقوانين انطبيعة والمادة في حالة الإنسان، أو على الأقل انقطاعًا وعدم استمرار؟ ومضمون سؤالي كان، في واقع الأمر، عن الثنائية العميقة التي تسم رؤيته. ولكن تشومسكي، شأنه شأن كثير من الفلاسفة الغربيين العلمانيين يحاول أن يُنكر أي ثنائية حينما يُواجَه بالتضمينات الفلسفية لنسقه المعرفي. ولذا ضاق تشومسكي ذرعًا بسؤالي وأجاب إجابة تنم عن الضيق، وقال: الطبيعة هي كل ما هناك، والطبيعة لا تُردُّ إلى شيء خارجها (بالإنجليزية: نيتشر إز إرديوسابل nature is irreducible)، وهذا اختيار ميتافيزيقي ليس له ما يسوغه. وقد عُدت إلى كتاباته أبحث عن إجابة أكثر تفصيلاً وإفاضة، فوجدت أن تشومسكي الذي يؤكد كمونية الأفكار يرى أنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إن هي إلا جزء من بيولوجيا الإنسان (شأنها في هذا شأن الجوانب الفسيولوجية التشريحية). ولذا، لا يتردد تشومسكي في أن يصف مَلَكة اللغة (معجزة اللغة) في مصطلح بيولوجي مادي حتمي

صرف. فاكتساب الطفل للغة لا يختلف عن تغييره أسنانه من الأسنان اللبنية إلى الأسنان الناضجة، وكالمراهق حين تتغيَّر خصائصه التشريحية. فاللغة تنمو فسيولوجيًا، تمامًا مثل أي صفات تشريحية أخرى، من تلقاء نفسها. أي أن كلمة «كامن» تصبح «فسيولوجي» أو «فيزيائي»، والبنَى العقلية الكامنة هي بنًى فيزيائية. والكمون لا يعني في واقع الأمر سوى البرمجة البيولوجية أو التشفير (بالإنجليزية: بروجرام program وكود code)، وهي كلمات تشير إلى نظم مغلقة حتمية. ولا يتردد تشومسكي في أن يصف نظمنا العقدية بأنها النظم التي يقوم العقل (بحُسبانه بنية بيولوجية) بإنتاجها. ويرى تشومسكي أن العقل قد «صُمم» (بالإنجليزية: ديزايند designed) لتوليدها. والكلمة في الأصل الإنجليزي تعني «تصميم»، ولكنه «تصميم هندسي لآلة»، أي أن الكلمة التي تشير إلى الإبداع تستدعي في الوقت نفسه نظامًا مغلقًا حتميًا. ويبدو أن هذه ليست مجرد صور مجازية لوصف شيء يصعب وصفه باللغة المباشرة وإنما هو وصف حرفي، إذ إن تشومسكي يشير إلى العقل بحُسبانه عضو التفكير (بالإنجليزية: منتال أورجان mental organ) أو وحدة قياسية (بالإنجليزية: موديول module)؛ فالعبارة الأولى وصف عضوي للعقل، والثانية وصف آلي، وكلاهما مغلق وحتمي. وكل النظريات العلمية التي تم تطويرها عبر تاريخ البشرية مستمدة من حصيلة محدودة من النظريات الممكنة وفرتها لنا الجينات (النظام البيولوجي) وتتناقلها الأجيال. وهكذا توارى الإبداع وحلت محل الحتمية البيئية والاجتماعية (التي نادى بها السلوكيون والتي هاجمها تشومسكي) حتمية بيولوجية.

هنا سألت تشومسكي مجموعة من الأسئلة: ما الفرق إذن بينه وبين السلوكيين إذا كان كل شيء بيولوجيًا فيزيائيًا مُشفَّرًا في الجينات؟ وإذا كان علينا أن نتبع الطبيعة (البرامج الطبيعية التي صُممت مسبقًا)، أفلا يمكن إذن دراسة الإنسان كما تُدرَس الفئران (وهذه خطيئة السلوكيين الكبرى في نظره)؟ وألا يصبح البناء الظاهر أكثر أهمية من البناء الكامن؟ ألا يمكن «للخبراء» (الذين يكرههم تشومسكي بعمق لأنهم العمود الفقري للنظم الشمولية التكنوقراطية البيروقراطية التي اجتاحت المجتمع الحديث) أن يوفروا علينا الكثير من العناء ويدرسوا الموضوع (الإنساني) بآلاتهم العلمية الدقيقة، ويرسموا خريطة علمية دقيقة لما سيفعله الإنسان تحت ظروف معينة، أي أن يتنبئوا بسلوكه ومن ثم يمكنهم التحكم فيه، كما أن بوسعهم أن يقرروا ما يجب أن يفعله الإنسان وما يجب عليه تحاشيه، أي

تطوير نظام أخلاقي «علمي» ؟ أليس هذا هو ذاته قمة الحتمية التي يحارب ضدها تشومسكي؟

ثم دفعت السؤال إلى ناحية حساسة وسألته : على أي أساس يمكن التصدي لمجموعة من الخبراء أو العلماء (النازيين) الذين يرون أن بإمكانهم تحقيق السعادة للمجتمع من خلال الهيمنة عليه وإخضاعه للنماذج العلمية، المادية الكمية ؟ أليس بوسع هؤلاء الخبراء أن يستخلصوا لنا قوانين الطبيعة التي يمكن على أساسها تأسيس المجتمع وتحديد ما هو خير وما هو شر وما هو نافع وما هو ضار ؟ وماذا لو قال هؤلاء الخبراء إن المسنين والمعوقين واليهود يقفون ضد قوانين الطبيعة (الإنتاجية ـ السعادة المادية) ؟ ماذا يمكن أن نقول لهؤلاء الخبراء، لا سيما أن تشومسكي نفسه يؤمن بضرورة «توجيه» الشعب إن أخطأ (حسب ما قاله لي في القاهرة) ؟ أي أنني ألمحت إلى أن هذه العقلانية المادية تؤدي إلى الواحدية والعقلانية التكنولوجية التي تؤدي بدورها إلى التجريبية والوضعية والسلوكية والهيمنة والتحكم.

فبيَّن تشومسكي أن كلمة «فيزيائي» (أي مادي) حسب تَصوُّره قد تم توسيع مدلولها تدريجيًا لتغطي أي شيء يمكن فهمه، ولذا فالكلمة لا تُعرَّف بمعزل عن العقل. ومضمون الكلمة سيتسع ليغطي كل الخصائص التي يكتشفها العقل. فأشرت إلى أن المرجعية النهائية في هذه الحالة ستظل هي العالم المادي والفيزيائي، أي أن الإنسان يُستوعب في الطبيعة. وذكَّرته بالعبارة التي استخدمها «الطبيعة لا يمكن أن تُردَّ لأي شيء خارجها»، وهذا هو الافتراض السلوكي الأساسي. ثم أشرت إلى أحد أهم الأنماط الفكرية العامة في الحضارة الغربية : محاولة التجاوز من خلال المادة، ملمحًا إلى أنه ينضوي تحت هذا النمط.

ثم أشرت إلى أن الأفكار الكامنة يمكن أن تكون إيجابية أو سلبية، وأنه في إطار الحتمية البيولوجية التي يتحرك في إطارها لا يوجد مجال لقبول البعض ورفض البعض الآخر، فالطبيعة هي كل ما هناك، وعلينا قبولها والإذعان لها!

وقد طلبت من تشومسكي أن يُفسِّر لي ظاهرة ما بعد الحداثة في الغرب، وهي فلسفة تقف على طرف النقيض من فلسفته فهو يؤمن بمعجزة اللغة ومقدرة الإنسان على توليد نظم اتصالية تستند إلى إنسانية مشتركة، أما ما بعد الحداثة فتؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول وإلى عطب اللغة واستحالة التواصل، ومن ثم إلى انسحاب العقل واستحالة إقامة

العدل. وكان الهدف من السؤال أن أبيِّن له أن النظم الفلسفية المادية يمكن أن تؤدي إلى أي شيء، وأن إيمانه بالإنسان، النابع من إيمانه بمعجزة اللغة، هو إيمان نابع من شيء كامن في الإنسان، ولكنه في الوقت ذاته مُتجاوز للنظام الطبيعي (أي نابع من ثنائية مبدئية). فكان رده هذه المرة جافًا وصارمًا إذ قال: إن ما بعد الحداثة نتاج ثرثرة المثقفين الفرنسيين الذين يجلسون على المقاهي يضيعون وقتهم فيما لا يفيد! فأخبرته بأن هذه الثرثرة تحولت إلى أهم اتجاه فلسفي في الغرب، ولذا فالأمر يحتاج إلى تفسير.

وأخيرًا، أثرت مع تشومسكي قضية الدين والأدب والفن (وكان في ذهني كتابات علي عزت بيجوفيتش الذي ربط بينها، وبيَّن أنها نابعة من شيء غير مادي في الإنسان)، وأنه برغم حديثه المستمر عن الإبداع لا يعالج إلا السياسة وبشكل مباشر، وأن كتاباته اللغوية لا تتعرض أبدًا لأي نصوص أدبية، والنص الأدبي نص لغوي مكثف يبيِّن «معجزة اللغة» عن حق. فقال إنه سمع هذا النقد من قبل، ولعل انشغاله بالسياسة هو السبب (وهو تفسير غير كاف في تصوري). أما فيما يتصل بالدين، فقد قال إنه لم يمكنه قط أن يتعامل مع فكرة الإله أو ما وراء الطبيعة ولا يمكنه أن يفهمها، وأن مناقشة مثل هذه الأمور أمر لا طائل من ورائه. وأعتقد أن إهماله الدين والأدب والفن نابع من حتميته البيولوجية الواحدية، ولذا فهو يؤثر الابتعاد عن الحقول المعرفية التي يمكن أن تثير له أسئلة تقع خارج نطاق نموذجه المعرفي.

ويبدو أن الحوار بيني وبينه كان حامي الوطيس، ولذا برغم اتفاقي معه على إجراء حوار يُسجَّل بالفيديو في منزلي، وبرغم موافقته المبدئية، وبرغم استئجارنا للأجهزة اللازمة وإعدادنا لفريق التصوير، رغم كل هذا رفض تشومسكي الحضور في اللحظة الأخيرة، حرفيًا. إذ كان موعدنا هو الساعة السابعة وقرر هو عدم الحضور في الساعة السابعة إلا خمس دقائق!

النماذج كأداة تحليلية

كان من الحتمي أن يواكب رفض الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبي، وهي تحولات في رؤيتي لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي، ومن ثم في الفلسفة الكامنة وراء المنهج، أقول كان من الحتمي أن يواكب كل هذه التحولات تحول في الأدوات المنهجية،

ولذا اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تيسر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرد والمتعين، والموضوعي والذاتي، أداة تجعلني أتجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة يمكنها أن تحيط بتركيبية الواقع والظاهرة الإنسانية.

وقد وجدت بغيتي في نهاية الأمر في النماذج التحليلية. ولعل التجارب العديدة من الانتقال الزماني والمكاني هي التي عمقت فيّ فكرة النماذج كأداة تحليلية (خاصةً وأنا لا أسافر إلى مكان حتى ولو للسياحة إلا بعد أن أكون قد قرأت عن تاريخه ومعتقداته وحضارته). فالانتقال من بلد إلى بلد هو في واقع الأمر انتقال من مرحلة زمنية (يتجلى من خلالها نموذج محدد) إلى مرحلة زمنية أخرى. أي أن الانتقال المكاني، في كثير من الأحيان، لا يختلف كثيراً عن الانتقال الزماني. فمدينة دمنهور التي وُلدت فيها والتي قضيت فيها طفولتي وصباي، كانت مدينة نصف حديثة نصف تقليدية. ولكني قضيت مطلع شبابي في الإسكندرية التي كانت مدينة أوربية حديثة بمعنى الكلمة حتى منتصف الخمسينيات. وقضيت جزءاً كبيراً من شبابي في الولايات المتحدة، التي كانت بلداً محافظاً للغاية (بشكل خانق) في أوائل الستينيات حين ذهبت إلى هناك، ثم رأيت عناصر التحلل والتفكك تدخل عليه إلى أن أصبح بلداً مختلفاً تماماً مع منتصف السبعينيات. ثم عدت إلى القاهرة في السبعينيات، قاهرة الانفتاح (بعد أن كنت قد تركت ورائي في الستينيات القاهرة «قلب العروبة النابض» و«قلعة الاشتراكية العربية»)، وانتقلت منها إلى السعودية وعدة بلاد عربية وغربية أخرى. وكل بلد انتقلت إليه كان يمثل لحظات تاريخية وحضارية الواحدة مختلفة عن الأخرى على الرغم من تزامنها. وكان عليّ أن أفسر كل لحظة لنفسي وأن أبحث عن نوع من الوحدة وراء التنوع، **وإلا لأدركت الواقع كمجموعة من التفاصيل المتناثرة وأصبت بالجنون**، أو لسقطت في التلقي السطحي للأمور وفي الموضوعية الفوتوغرافية (وهي - في تصوري - لا تختلف كثيراً عن الجنون أو على الأقل عن التخلف العقلي). وفي محاولة التفسير هذه، تعززت فكرة النموذج كأداة تحليلية (دون استخدام المصطلح بطبيعة الحال).

ومما يسَّر عليّ التوصل لفكرة النماذج قراءاتي في أعمال ماكس فيبر وفي تركيزه على

فكرة النمط المثالي (بالإنجليزية: أيديال تايب ideal type). وقد قرأت أيضًا بعض أعمال الناقد الأمريكي ماير أبرامز Meyer Abrams خاصةً كتاب المرآة والمصباح الذي يعطي تاريخًا للنقد الأدبي الغربي من خلال موضوعات أساسية ويربطه بتاريخ الأفكار. كما أن أعمال الناقد الأدبي رينيه ويليك René Welelk النقدية كان لها أعمق الأثر فيّ، فعقليته جرمانية تبحث دائمًا عن وحدة ما وراء التفاصيل الفكرية والنقدية التي يأتي بها.

وفي الدراسات الأدبية، يحاول الباحث ألا يظل على مستوى الموضوع المباشر الظاهر (بالإنجليزية: سابجيكت subject)، وإنما يحاول الغوص للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن (بالإنجليزية: ثيم theme). والموضوع الأساسي الكامن يتسم بأنه يربط بين كل أجزاء النص ويمنحه الوحدة التي لابد أن يتسم بها إن كان نصًا جيدًا. ولأن الموضوع الأساسي كامن، لا يمكن للعقل رصده بشكل مباشر، وإنما عليه أن يكد ويتعب ويجتهد ويُفكِّك ويُركِّب ويُجرِّد ليصل إليه. ودراستي للموضوعات الأساسية الكامنة في الأعمال الأدبية كان تمهيدًا حقيقيًا لتبني النماذج كأداة تحليلية.

ومن المناهج الأدبية التي تأثرت بها منهج دراسة العمل الأدبي من خلال الصورة. وهذا المنهج يفترض أن الصور التي يستخدمها أديب ما تعبِّر عن الموضوع الأساسي الكامن في النص الأدبي أكثر من أي عنصر آخر فيه، بل أكثر مما قد يقرره الأديب نفسه بشكل صريح واضح واع. ولذا يقوم الناقد الذي يستخدم هذا المنهج بدراسة الصور المتناثرة في العمل الأدبي، فيربط بينها ويجرد منها أنماطًا أساسية يحاول أن يكشف مغزاها ويراها ككل يتطور وكوحدة لها منطق داخلي ومعنى. فكنا ندرس على سبيل المثال صور الدم والنوم في مسرحية ماكبث وصور العطش والريح في «الملاح القديم»، وهكذا. وقد استوعبت هذا المنهج، ولا تزال دراسة الصورة المجازية طريقة أساسية بالنسبة لي لتحديد الموضوع الأساسي الكامن في نص (سياسي وأدبي) ما. وقد كتبت دراسة عن الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية بحُسبانهما نموذجين إدراكيين أساسيين في الحضارة الغربية.

وقرأت كذلك كتابات نورثروب فراي Northrop Frye الناقد الأدبي الذي حاول أن يطوِّر نظرية شاملة تستند إلى فكرة النمط الأوَّلي (بالإنجليزية: آرك تايب archetype)، وهي الرموز المتكررة المغروسة في لا وعي الإنسان الجمعي مثل الريح رمز عودة الحياة،

والمطر رمز الخصب، وهكذا. وأخيراً درست كتابات المدرسة البنيوية، وقرأت بعض قراءاتهم البنيوية للأعمال الأدبية، وكانت قراءات، والحق يقال، مملة مجردة طويلة تقول أبسط الأمور بأعقد الطرق، ولكنها مع هذا كانت تحاول الوصول إلى جوهر البنية في تركيبيتها وتشابك عناصرها وعلاقاتها. والقاسم المشترك الأعظم بين كل هذه المدارس الأدبية أنها تحاول أن تدرك الوحدة الكامنة خلف التنوع والتفاصيل. وبالتالي كانت تمهيداً حقيقيّاً لتبني النماذج كأداة تحليلية وتدريبًا عليه.

والنموذج ـ كما أشرت في المقدمة ـ هو بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واع أو غير واع) من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق (الموضوعية)، فهو يستبعد بعضها بحُسبانها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي البعض الآخر. ثم يربط بينها وينسقها تنسيقًا خاصًا، ويجرد منها نمطًا عامًا.

وعملية الربط حتمية قبل التجريد، وكلاهما يحرر المعلومة بعض الشيء من فضائها الخاص (زمانها ومكانها المباشرين) بحيث تصبح ذات مقدرة تفسيرية علية. (أما السمة الأساسية في الموضوعية المتلقية والمعلوماتية، فهي الفصل بين المعلومات، بحيث تظل كل معلومة ملتصقة بفضائها ومناسبتها، لا يمكن إدراكها داخل نمط عام، ومن ثم يمكن أن يفرض عليها أي معنى وأي اتجاه). والنموذج لا يرصد ما هو قائم وحسب، و إنما قادر على صد ما هو كامن ومن ثم فهو أداة ثورية، على عكس الموضوعية المتلقية التى تكرس الأمر الواقع.

وقد ضربت مثلاً في مقدمة **الموسوعة** بنصين مكتوبين، وهما حديثان شريفان: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «عُذِّبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض».
أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ بهذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خُفَّه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر» (أي في كل حي من الحيوان والطير ونحوهما).

في محاولتي شرح طريقة التوصل للنموذج الكامن، بيَّنت أنه بوسع الباحث أن يقوم

بتقسيم الحديثين إلى وحدات متقابلة مختلفة تشكل عناصرهما الأولية. وهي في الحديث الأول: امرأة - قط - جوع - زيادة الجوع - موت - جهنم. أما في الحديث الثاني فهي: رجل - كلب - عطش - سُقيا - حياة - جنة.

على هذا المستوى المباشر (حصر عناصر الحديثين كما هما في إطار الموضوعية المتلقية)، سيقف الحديثان كما لو كانا متقابليْن. ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي الأول جوع وفي الثاني عطش، وفي الأول بطش بالحيوان وزيادة الجوع، وفي الثاني رفق بالحيوان وري للعطش، وينتهي الحديث الأول بالموت وجهنم وينتهي الثاني بالحياة والجنة. وتحليل المضمون السطحي دائمًا يقف عند هذا المستوى لا يتجاوزه وينهمك الباحث في إحصاء عدد الكلمات التي تشير إلى موضوع ما.

ولذا كي نفهم الحديثين لابد أن نقوم بعمليتي الربط والتجريد، بحيث تُتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر. وستأخذ عمليتا الربط والتجريد الشكل التالي: المرأة والرجل يتم ربطهما الواحد بالآخر ثم يجردان إلى إنسان - القطة والكلب: حيوان - الجوع والعطش: نتيجة حتمية (حياة - موت) - البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان وري العطش: فعل إنساني - موت القطة وحياة الكلب: نتيجة مادية - الجنة والنار: نتيجة روحية.

ثم نزيد من عمليات الربط والتجريد على النحو التالي: فاعل - مفعول به - فعل - عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة.

ويمكن، عند هذه النقطة، أن نرتفع بعمليتي الربط والتجريد إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون. ولابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف - الأمانة - وضع الإنسان في الكون)، فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البُعد المعرفي وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا سنستنتج أن الحديثين يتحدثان عن علاقة الإنسان بالطبيعة، وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس بصاحبها، فقد استخلفه فيها وحسب وقد قَبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فهو لا يمكن أن يبددها وكأنه هو وحده في الكون: كائن لا متناه متأله.

وبعد عمليات الربط والتجريد والإبقاء والاستبعاد تتكون صورة أو خريطة إدراكية يتصور صاحبها أنها مماثلة في تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع الذي يرصده أو عناصر النص الذي يدرسه. وقد أشرت إلى أن النموذج هو مجموعة من الصفات التي تحولت إلى صورة متماسكة ترسخت في أذهاننا ووعينا بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها، فهي رؤية متكاملة للواقع في أغلب الأحيان.

واستخدام النماذج مسألة حتمية فهي تدخل في صميم عملية الإدراك، لأن الإنسان لا يدرك شيئًا بشكل مباشر، وإنما من خلال نموذج (نسميه «النموذج الإدراكي»). والنماذج الإدراكية في كثير من الأحيان غير واعية، يستبطنها المرء تدريجيًا وتصبح جزءًا من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر، بل وتفاصيل حياته وما يتعامل معه من أشياء ومنتجات حضارية (منزله ـ ردائه ـ طعامه ـ الأغاني التي يستمع إليها)، ويتم كل هذا في معظم الأحيان دون وعي منه. وقد ذكرت من قبل قضية الهدية وبطاقة الشكر بعد الدعوة لتناول طعام العشاء. ومن الواضح أن من قدَّم الهدايا وأرسل ببطاقة الشكر لم يفعل ذلك واعيًا بتضمينات فعله المختلفة.

وسأورد بعض الأمثلة الأخرى، لأبيِّن مدى هيمنة النماذج الإدراكية على لا وعي الإنسان وطريقة إدراكه للواقع: كنت في منزلي في الولايات المتحدة، وكانت زوجتي في إنجلترا تجمع المادة العلمية لرسالتها للدكتوراه في إنجلترا. وفجأة انتابني شك عميق في أن ابني الصغير مريض. فقست درجة حرارته، وبالفعل وجدتها مرتفعة. فاتصلت على الفور بالطبيب لأحدد موعدًا معه، فسألتني الممرضة عن «مسز المسيري» (حيث اعتادت أن زوجتي هي التي تأخذ طفلينا للطبيب)، فأخبرتها بأن مسز المسيري في إنجلترا. ثم أضفت بحدة واضحة أنه لا يوجد وقت نضيعه في مثل هذه الأسئلة، إذ لم أر أي علاقة بين السؤال والموقف الحرج الذي وجدت نفسي فيه. فطلبت مني بحزم أن أضع سماعة التليفون وأن أقيس درجة حرارته مرة أخرى. وحينما فعلت وجدت أن حرارته عادية، فاتصلت بالممرضة لأخبرها أن كل شيء على ما يرام. فضحكت الممرضة، وعنفتني قائلة: «إنني لابد من الصنف الذي يتهم زوجته بالقلق المفرط على الأولاد»، فاعترفت بذلك. (أصف زوجتي بأنها رئيسة لجنة القلق العليا!). فأخبرتني بأن هذا نمط (أي نموذج) سائد: في غياب الزوجة تسيطر على الزوج النماذج الإدراكية التي تسيطر على

زوجته، فهو يحل محلها وظيفيًا. ويتم كل هذا دون وعي منه، وأنها حينما سألتني عن مسز المسيري وعرفت بغيابها ازدادت يقينًا أنها حالة «قلق وظيفي أو نماذجي»، وهي حالة قلق غير واعية يقع الإنسان في براثنها دون أن يدري، حيث يقلق الزوج «نيابةً» عن الزوجة. وهذا يبين مدى قوة النموذج (ومدى قوة التحيزات الكامنة داخله، الأمر الذي سأتناوله فيما بعد).

وقد حدث لي حادث طريف آخر لم أفهم كنهه إلا بعد فترة، وعن طريق المصادفة. فقد كنت سائرًا في مطار نيويورك، فأوقفتني سيدة أمريكية لتقول لي: «رائحتك جميلة للغاية You smell so nice»، ثم تلعثمت وارتبكت وسارت إلى حال سبيلها وهي في خجلها الشديد. وكنت في أحد الفنادق في واشنطن حيث تقوم المسئولة عن الاستقبال بحمل حقائبنا (من باب التوفير، فالفندق ليس فيه شخص مختص بحمل الحقائب bellbog وأخبرتها بأنني چنتلمان لا يمكن أن أسمح لسيدة بأن تحمل حقائبي، فأصرت على موقفها وحملت الحقائب. وإذا بها فجأة تترك الحقائب تسقط على الأرض وتقول: «د. المسيري، إن رائحتك جميلة للغاية Dr. Elmessiri, you smell so nice» ثم تلعثمت وانتابها هي الأخرى الخجل، وبدأت الأوهام تساورني بأن سحري لا يقاوم، وإلا كيف تفسر هذا العدد من الضحايا؟ والمرة الثالثة كنت أتناول طعام الإفطار مع صديقي المؤرخ كافين ريلي حينما قالت زوجته «You smell so nice». توقفت على التو وأخبرتها بما حدث لي في المطار وفي الفندق قائلاً: إنني اشتريت العطر مع زوجها، وأتذكر أنه من العطر الرخيص، فهو أولد سبايس، دفعت فيه بضعة دولارات. فضحكت وقالت: إن السيدات اللائي عبَّرن عن إعجابهن بعطري، لابد أنهن فوق الأربعين (وبالفعل كن كذلك). ثم أردفت قائلة: إن أولد سبايس هو تقريبًا العطر الوحيد الذي كان متاحًا في الستينيات (قبل الهجمة الاستهلاكية) وكان آباؤهن يضعون هذا العطر، ومن ثم فهو يذكرهن بطفولتهن! فضحكنا نحن كلنا، لأن رؤيتنا تغيَّرت تمامًا بعد معرفة السبب أو النموذج الكامن وراء الأحداث والذي يمنحها الوحدة والمعنى. واختفت فورًا صورة دون جوان الخطير وحلت محلها صورة الأب الوقور الحنون، الذي لا يمثل أي خطر! وهذه القصة أرويها دائمًا لأبيِّن كيف أننا يمكن أن نسيء تفسير الواقع، وكيف يمكن لواقعنا أن يصبح تفاصيل متناثرة إما غير مفهومة، وإما تفاصيل نفرض عليها تصوراتنا القاصرة، إن لم نفهم النموذج الحاكم والتحيزات الكامنة فيه.

وحينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ ذهبت لإعطاء أول محاضرة للطلبة (والطالبات) في كلية الآداب جامعة عين شمس (إذ كنت قد انتدبت هناك). وقيل لي إن المحاضرة في مدرج كذا، فذهبت إلى المدرج المذكور ودخلت، فوجدت أن هناك عدداً كبيراً من البنات يجلسن في المقدمة وقد وضعن قدراً كبيراً من الماكياج ويرتدين فساتين مزركشة، فخرجت على التو ظنّاً مني أن هناك «حفلة» وأنني أخطأت المكان. فنماذجي الإدراكية الأمريكية والمصرية (حتى بداية الستينيات) كانت تحدد مجال الرؤية لي، وحسب هذه النماذج فإن الفتيات لا يضعن هذه المساحيق ولا يرتدين مثل هذه الفساتين إلا في الحفلات (كما كان الأمر في جامعة الإسكندرية حين تركتها، وفي الجامعات الأمريكية التي درست فيها). ولكن أحد الطلبة سارع بالخروج من المدرج ليخبرني أن هذه ليست حفلة وإنما محاضرة، وكان عليّ تعديل نموذجي الإدراكي، إذ أدركت أن الفرق بين الحفلة والمحاضرة لم يعد كبيراً كما كان الأمر في الماضي!

ومع هذا هناك توظيف واعٍ للنماذج الإدراكية، كما هو الحال في الإعلانات التليفزيونية، حين يدرك مخرِج الإعلان أنه يمكن توظيف كل غرائز الإنسان النبيلة والخسيسة في تسويق السلعة المُعلن عنها، فيربط مثلاً بين أحد أنوع السمن والسعادة الزوجية، وأحد أنواع المياه الغازية أو العطور والجاذبية الجنسية، وعاطفة الأبوة والتليفون المحمول وغير المحمول وهكذا.

وقد يؤدي تحدي النموذج الإدراكي المهيمن إلى مشاعر سلبية، إذ إنه يكشفنا أمام أنفسنا ويُعدِّل من خريطتنا، وهو أمر ليس بالهين. اشتركت في ندوة بيت الثقافة Haus der Kulturen في برلين، حضرها د. نصر حامد أبو زيد ود. رضوان السيد ود. أركون وآخرون. وقد دارت حوارات ساخنة بيني وبين الدكتور أركون، إذ كان ينادي بسيادة العلوم الطبيعية ومعاييرها (وكان يتصور أن هذه هي العقلانية بعينها !)، فأخبرته بأن في هذا ضياعاً للإنسان وأن المطلوب هو فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية، أي أنني أخبرته عن النموذج المهيمن على فكره، وأن فكره ليس فكراً إنسانيّاً كما يتصور، فنظر لي بعمق ولم يجب. ثم التفتُّ إلى الحاضرين وذكرت عمانويل كانط وأعضاء مدرسة فرانكفورت بحُسبانهم مدافعين عن ثنائية الإنسان والطبيعة. ثم أضفت أنني كمفكر مسلم أرى نفسي وريثاً حقيقيّاً لهما أكثر من دعاة ما بعد الحداثة في الغرب. وكان لقولي هذا وقع سيئ لأنه كشف النماذج المهيمنة والتحيزات الكامنة عند معظم الحاضرين. وهذا

أسوأ ما يمكن أن يحدث لإنسان. ولذا عند مغادرتي القاعة حاولت فتاتان الهجوم عليّ، لولا أن أوقفهما الحرس.

وكنت مرة ألقي محاضرة في جامعة الملك سعود، حضرتها بعض الأستاذات. وكنت قد طورت لتوي نموذجًا تحليليًا يرى أن الحضارة الغربية الحديثة قد بدأت بداية إنسانية هيومانية ولكنها أصبحت معادية للإنسانية، وأنه من ثم يمكن الحديث عن حضارتين غربيتين حديثتين: واحدة متمركزة حول الإنسان والأخرى متمركزة حول المادة. وكانت من بين الحاضرات أستاذة مصرية، قاطعتني فجأة، وأخذت تسبني وبصوت مرتفع، ولمدة تزيد على رُبع ساعة. فاضطر رئيس الجلسة إلى إنهائها، واتصل بي بعد ذلك واعتذر عما حدث، ودعاني لإلقاء المحاضرة مرةً أخرى. ثم فوجئت بالأستاذة تتصل بي هي الأخرى، وأخذت تعتذر لي لمدة تزيد على رُبع ساعة! إذ يبدو أن خريطتها الإدراكية تعرضت للتحدي بغتة، فخلقت عندها حالة من عدم التوازن، فسلكت بطريقة اضطرت أن تعتذر عنها فيما بعد.

والنماذج الإدراكية كامنة في النصوص التي يقرؤها الإنسان أو يكتبها، وفي الظواهر الاجتماعية التي يوجد داخلها والمعايير التي يعيش وفقها، ومهمة الباحث - في تصوري - أن يحاول اكتشافها، وأن يعرف ملامح النموذج المهيمن في أدب هذا الأديب وفكر ذلك المفكر، أو النموذج الكامن وراء سلوك أعضاء هذا المجتمع. وهنا يمكننا أن نتقدم خطوة للأمام ونشير إلى «النماذج التحليلية»، أي النماذج الواعية التي يصوغها الباحث من خلال قراءته للنصوص المختلفة وملاحظته للظواهر المتنوعة ثم يقوم بتفكيك الواقع (أي فك عناصره الأساسية الواحد عن الآخر) وإعادة تركيبه من خلالها بحيث يصبح الواقع (أو النص) مفهومًا بشكل أكبر. وكثيرًا ما كنت أذكر لطلبتي أن النموذج التحليلي التفسيري الذي يستخدمه الباحث لا يتضح له تمامًا إلا بعد الانتهاء من كتابة البحث، ولذا فهو يجب ألا يكتب المقدمة إلا بعد الانتهاء من البحث. بل إنه سيجد نفسه، بعد أن يتضح له النموذج التحليلي الكامن في بحثه، مضطرًا لإعادة كتابة البحث مرةً أخرى بعد وضوح الرؤية. هذا باختصار شديد هو منهج استخدام النماذج (بما يتضمن من رفض للموضوعية المطلقة ولفكرة العقل السلبي) الذي أصبح أمرًا أساسيًا في منهجي البحثي.

والنماذج كما بيَّنا نتاج إبداعي ذاتي في تفاعله مع الواقع الموضوعي، ولذا فتطبيق النموذج (التحليلي) على الواقع ينجم عنه إثراءٌ للنموذج ذاته، إذ إنه يتم توسيع نطاقه من

خلال الظواهر والمعطيات المادية التي يحاول تفسيرها، فهي قد تتحداه وتبين عجزه التفسيري، ومن ثم لابد من تعديله بعض الشيء حتى نزيد من مقدرته التفسيرية، أي أن العلاقة بين النموذج والواقع علاقة حلزونية، لابد أن يكون الواحد فيها منفتحًا على الآخر، (كما حدث لي في أول محاضرة لي حين ظننت خطأ أن هناك فرقًا بين الحفلة والمحاضرة). ولكن الأهم من هذا أنه بعد استخدام النماذج يمكن اختبار نتيجة البحث بشكل موضوعي، أي أن استخدام النماذج يفترض وجود علاقة تبادلية (حلزونية) بين الذات والموضوع.

ولم تكن المسألة بهذا الوضوح منذ البداية، ولم تكن مصطلحات المنهج الذي أستخدمه متبلورة، ولكني مع هذا كنت أتحسس طريقي نحوه في دراستي «الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة» (التي كتبتها بالإنجليزية لأول مرة عام ١٩٦٥). وقد أشرت من قبل إلى أن النموذج يأخذ شكل صورة إدراكية متبلورة. والصورة التي استخدمتها في تلك الدراسة هي صورة الإنسان الطبيعي الذي هو بلورة لعدد من الصفات وجدتها لا تختلف كثيراً عن مفهوم الرأسمالية التنافسية للإنسان. وقد استخدمت في هذه الدراسة مصطلح «الأسطورة الحاكمة» (كما سأبين فيما بعد) للإشارة إلى النموذج. ورغم أنني أسقطت هذا المصطلح، فإنني أجد أنه يبرز سمة هامة للنموذج، وهي أنه يشبه النموذج بالصورة المجازية. فكلاهما ليس له وجود موضوعي مادي، وإنما هما أداة إدراكية تحليلية مفيدة بمقدار ما يسهمان في تنظيم الواقع المادي المكون من معطيات متناثرة. وكثيراً ما كنت أحذر طلبتي من تصور أن النموذج «شيء» حقيقي وليس مجرد أداة إدراكية تحليلية.

ولكن من أكثر المحاولات درامية وتبلوراً (قبل اكتمال المصطلح والمفهوم والأداة التحليلية)، ما ورد في كتاب **الفردوس الأرضي**. فقد تناولت عدة عناصر في الواقع وحاولت أن أرى العلاقة بينها بحُسبانها تعبيراً عن نموذجين مختلفين: وجدان البساطة والطبيعة والعداء للتاريخ في مقابل وجدان التركيب التاريخي والإنساني. (وهي نفس النماذج التحليلية التي كنت قد استخدمتها في رسالتي للدكتوراه ثم في كتاب نهاية التاريخ، وهي تعبير عن نفس ثنائية الإنسان والطبيعة التي تتبدى في معظم كتاباتي):

«حينما يتناول المصري طعامه، فهو يتناول وجبة ساهمت آلاف السنين من التاريخ

المصري في طهوها. ولهذا السبب، نحن لا نقدم الكوسة المسلوقة (والعياذ بالله) إلا للمرضى، أما الأصحاء فهم يأكلونها إما بالبشملة، أو محشية بالأرز أو اللحمة المفرومة أو كليهما، أو قد تقدم مطبوخة بالصلصة والسمن البلدي، وهذا أضعف الإيمان. على العكس من هذا، حينما يقرر المواطن الأمريكي تناول طعام العشاء (الوجبة الرئيسية في الولايات المتحدة) فزوجته عادةً ما تقدم له كمية لا بأس بها من البطاطس المسلوقة أو المقلية، مع شريحة كبيرة من اللحم المشوي على الفحم (على طريقة آبائنا الأوائل)، أو المطبوخ على نيران البوتاجاز (دون الإخلال بالبنية البدائية لعملية الطهي). فإذا أراد الأمريكي التنويع، فإنه قد يأكل الهامبورجر، وهو نوع من اللحم المفروم المحمر والمخلوط بالحد الأدنى من الخضراوات والتوابل، وهو عادةً يؤكل إما بالخبز وإما مع البطاطس الحتمية. وحينما يسأم الأمريكي رتابة حياته الغذائية ويفكر في تناول طعام جيد له مذاق خاص فهو عادةً يتناول وجبة أجنبية (صينية أو فرنسية) نتاج تاريخ بلد آخر. ولذلك، فمن أيسر الأمور تناول طعام أجنبي، بل وشراء مواده الخام في أي مدينة أمريكية.

«وأنا لا أبحث هنا عما إذا كان الأكل المصري أفيَد أو أصح من الأكل الأمريكي أم لا، وإنما أشير إلى طريقة «صنع» هذا الأكل وإلى أن الطريقة المصرية في الطهو أكثر تركيبًا من الطريقة الأمريكية، وهذا ينطبق حتى على الفول المدمس الشهير، الذي يترك على نار دافئة طوال الليل حتى ينضج ثم يضاف له بعد ذلك الزيت والملح والليمون.

«وإذا ما نظرنا إلى علاقة الرجل بالمرأة وبالأسرة في المجتمعين المصري والأمريكي للاحظنا نفس الاختلاف. فالرجل الأمريكي حينما ينظر إلى امرأة، فإنه يرى امرأة وحسب على قدر ما من الذكاء والحسن. فإذا أراد التعرف عليها فلا داعي للمؤامرات والمناورات والتلميحات. وإذا قرر الزواج منها فهو يتزوجها - إن هي وافقت - دون ضجيج أو صخب (ويطلقها بالبساطة نفسها). وهو عادةً ما يذكر هذا الأمر لأسرته (الأب والأم والإخوة والأخوات، فالأعمام والأخوال وأولادهم ليسوا من الأسرة). وقد يدعوهم لحفل زفافه ولكن هذا لا يتم إلا من باب العلم بالشيء وحسب، لأنه لا يبغي رضاهم ولا يخشى سخطهم، فعلاقته بأسرته قد انقطعت بعد بلوغه السادسة عشرة واقتصرت على المقابلات في أعياد الكريسماس، ثم تظل تضمر إلى أن تظل قاصرة على تبادل بطاقات المعايدة الخالية من أي محتوى إنساني شخصي. فالرسالة المكتوبة على البطاقة عادةً ما تكون مطبوعة، بمعنى أنها ليست رسالة شخصية تعبر عن علاقة خاصة وإنما هي أقرب إلى

التقرير العائلي العاطفي. لقد أصبت بالغثيان حينما تسلمت تقريراً عاطفيًا عائليًا من هذا النوع أرسله لي أحد أصدقائي يخبرني فيه (ويخبر مائة شخص آخر) بأنه وزوجته وأولاده يرفلون في حلل السعادة وأنهم يخصونني بالسلام! إن علاقات الأمريكي الاجتماعية من البساطة إلى درجة أنه يمكنه أن يكتفي بالتقرير بدلاً من الخطاب الخاص التقليدي. وكم كنت أصاب بالذعر الشديد لرؤية هؤلاء الأمريكان «المرنين» وهم يودعون أمهاتهم وآباءهم في بيوت العجزة، وهي بيوت شيدت لتسد حاجة نشأت في المجتمع الأمريكي نتيجة لتفكك الأسرة الأمريكية. فعندما تبلغ سن الخامسة والخمسين فأنت لا تقطن مع ابن من أبنائك، كما أنك لا يمكنك أن تعيش في منزل بمفردك لأنه سيكون مكلفًا وكبيراً ولذا تنتقل إلى أحد هذه المنازل المزودة بكل وسائل الراحة العصرية من سرائر نظيفة إلى أجهزة تكييف هواء إلى أسطوانات إلى حجرات فسيحة تجلس في إحداها لتنظر إلى التليفزيون بقية أيامك الأرضية. (في دراسة لاحقة قارنت بين بيوت المسنين ومعسكرات الاعتقال النازية. فكلاهما يضم بشراً يرى المجتمع أنهم غير منتجين أو «أفواه تستهلك ولا تنتج» (بالإنجليزية: يوسلس إيترز useless eaters). ولكن بينما يتم القضاء على المسنين في الغرب بالتبريد (التكييف) يتم إبادة نزلاء معسكرات الاعتقال النازية بالتسخين (أفران الغاز).

«أما المصري فإنه حينما ينظر إلى امرأة يرى امرأة ويرى طبقة اجتماعية وتاريخًا طويلاً، فإذا قرر التعرف على المرأة/ الطبقة فيجب عليه أن يعرف خلفيتها العائلية لأن هذا سيحدد تكتيك وإستراتيجية الهجوم. وإن قرر الزواج فالزواج لا يتم على سنة الله ورسوله وحسب بل أيضا حسب ما تقتضيه الطقوس الاجتماعية من شبكة ومهر ومقابلات بين الأسر للتعارف والتباهي. وهذا المصري بعد تزوجه يُبقي على علاقته بأمه وأبيه وأخيه وبأم زوجته وأبيها وأخيها. وعلى الزوج والزوجة أن يقسما وقتيهما بالعدل والقسطاط في زيارة الأقارب ـ أقاربها وأقاربه، والويل كل الويل لمن لا يُبقي الموازين الدولية الدقيقة. فإن أراد المصري أن يُطلِّق ـ لا قدر الله ـ فإنه يكتشف أن الطلاق هو أبغض الحلال عند الله، وأن المجتمع لن يتركه وشأنه قبل أو بعد الطلاق، فرسل الصلح وفاعلو الخير ولله الحمد كثيرون. وحينما تهرم الأم أو الأب، فإننا لا نرسلهما إلى أي فردوس أرضي (فهذه المؤسسة العلمية المعروفة باسم «بيوت العجزة» غير معروفة بعد في مجتمعنا المتخلف)، بل على المصري أن يبقي على علاقته بأبويه، يرسل لهما النقود ويحارب ضد زوجته التي

ترى أنه يبالغ بعض الشيء في كرمه، كما تحارب هي ضده حتى تبقي على علاقتها الوثيقة مع أمها (أي حماته المصرية الشهيرة) التي تنغص عليه عيشته دائمًا. إن الفرد المصري لا وجود له خارج هذه الشبكة الهائلة من الطقوس الاجتماعية والقيم الدينية، فوجوده وجود اجتماعي تاريخي بالدرجة الأولى، ووجود فردي بالدرجة الثانية.

«ولعل هذا البعد التاريخي للوعي المصري هو ما يفسر ظاهرة غرام السيدات المصريات الزائد بالماكياچ (بغض النظر عن انتمائهن الطبقي). فالماكياچ هو محاولة للبعد عن البساطة الأولى، إنه ارتداء لقناع الفن فوق وجه الطبيعة، وهو ضرب من الطقوس الاجتماعية التي تحول الظواهر البيولوچية إلى ظواهر اجتماعية وتاريخية وإنسانية. أما السيدات الأمريكيات فنادراً ما يضعن هذه العطور والمساحيق الساحرة بهذا السخاء. وإن وضعنها فذلك لا يتم إلا في مناسبات خاصة جدًا (وليس لمجرد الذهاب لحضور المحاضرات في الجامعة مثلاً). ولاحظت في زيارتي الأخيرة لأمريكا أن ثمة ضيقًا شديداً بالثياب من أي نوع، ورأيت في الطرقات شبانًا وشابات يرتدون بالفعل الحد الأدنى من الملابس (الأمر الذي يذكرنا مرة أخرى بآبائنا الأوائل). فالتخفيف من الثياب في أمريكا ليس الغرض منه إثارة الفتنة (كما هو الحال في بعض الحضارات) وإنما الغرض منه هو التبسيط، ولذلك فالمرء يفزع من منظر الفتيان والفتيات منكوشي الشعر المرتدين الهلاهيل والخرق.

«وبَحْثُ المواطن الأمريكي العادي عن البساطة الأولى للطبيعة قبل تحولنا إلى مخلوقات اجتماعية تاريخية يتضح أيضًا في كرهه العميق للمدينة وزحامها. وحينما كنت أذكر لأصدقائي أنني لا يمكنني أن أحيا إلا في مدينة نيويورك أو على الأقل بالقرب منها كانوا لا يفهمون ما أعني على درجة الدقة. فالحياة المثلى بالنسبة للأمريكي العادي هي الحياة بجوار الطبيعة أو «في الريف» بهدوئه الفردوسي علي حد قولهم. وعلى الرغم من أن هذا الأمريكي العادي يعيش عادةً في منزل من دورين تحيطه حديقة صغيرة محاطة بالسياج والأشجار، وعلى الرغم من أن مراكز التسوّق تبعد عادةً عن مناطق السكنى بضعة كيلو مترات (وهذا هو الجنون بعينه في نظري)، فإن الأمريكي العادي دائم التململ والشكوى من الزحام، لأنه يود أن يحيا بمفرده إن استطاع، مثل إنسان روسو الذي يعيش على الفطرة والطبيعة دون أن تفسده الحضارة والمدنية. وقد يُقال إن الأمريكي العادي يود أن يحيا على الفطرة على أن تكون معه عربتان وثلاجة وغسالة أوتوماتيكية وجهاز تسجيل وفتاحة علب كهربائية، وفي هذا بعد عن الطبيعة. ولكن دخول هذه الأشياء لا يفسد

بساطة حياته، فالتاريخ والمجتمع، وليس الآلات، هما اللذان يأتياننا بالخبرة التي تفسد علينا فردوس البراءة الأولى.

«وإذا قارنا سلوك الأمريكي بسلوك المصري في هذا المضمار للاحظنا مرة أخرى الفروق الواضحة، فطموح الإنسان المصري يتلخص في أن يقطن بالقرب من أهله وعشيرته وأسرته، ويا حبذا لو كان الجميع في القاهرة في قلب العروبة النابض!».

وبرغم أن هذه كانت محاولة جادة (بطريقة كوميدية) لتقديم دراسة مقارنة للنموذجين الإدراكيين أو للرؤيتين المصرية والأمريكية (كما تتبديان في الطبخ والماكياج والملابس والعلاقات العائلية)، فإن مدير الجامعة (وكان صديقًا لي) استدعاني ليعنفني بسبب هذه «المسخرة» غير الأكاديمية. وعبثًا حاولت أن أقنعه بأنه ليس من الضروري أن تكون الأمور الأكاديمية عابسة الوجه وإنما يمكن أن يكون دمها خفيفًا. ولكن صديقي السيد المدير كان يرى غير ذلك! كما أضاف قائلاً إنه يعرف كثيراً من الأمريكيين الذين لا يتصفون بهذه السمات. فوافقته بطبيعة الحال، وحاولت أن أبيِّن له أن دراستي إنما هي دراسة للنموذج المهيمن (دون استخدام المصطلح) وهي نتيجة لدراسة النصوص الفكرية الأساسية الغربية ابتداءً من هوبز Hobbes وماكيافللي Machiavelli وانتهاءً بداروين وماركس وفرويد، ونتيجة ملاحظة لمئات المواقف، وأنني حينما أطرح هذا النموذج بحُسبانه نموذجًا تفسيريًا، فهذا لا يعني أن ثمة تطابقًا بين النموذج والواقع، فهناك نماذج فرعية كثيرة مناقضة للنموذج المهيمن متصارعة معه، ويحملها أناس حقيقيون، ولكنني حينما أقدم صورة نماذجية لابد أن أتغاضى عن بعض هذه التفاصيل لأركز على النمطي والمتواتر، ولكنني، مع هذا، أظل واعيًا تمام الوعي بأن النموذج الذي أطرحه ليس هو الواقع، برغم أن هذا النموذج يحاول تفسيره. ولتوضيح فكرتي أقول دائمًا إنني «أرفض أمريكا (النموذج)ولكني أحب الأمريكيين (الأفراد المتعينين)». فكان رئيس الجامعة يكتفي بهز رأسه، ولكنه كان يبدو عليه أنه غير موافق.

وقد استخدمت فيما بعد النماذج التحليلية (النموذج كصورة كامنة) في تحليلي لموقف المستوطنين من الانتفاضة. فأخذت صورة «الحمائم والصقور» التي تستخدم في تصنيف المواقف السياسية بحُسبانها تعبيراً عن نقطتين متطرفتين من الاعتدال والتشدد، وبيَّنت أن هذه طريقة متعسفة للغاية في عملية الرصد تتسم بالتبسيط والاختزالية. واقترحت توسيع النموذج التحليلي بما يتفق وتركيبية الظاهرة الصهيونية بأن تضاف «طيور إدراكية أخرى»

(أي افتراض وجود نماذج إدراكية أكثر تنوعًا من الحمائم والصقور تهيمن على الوجدان الإسرائيلي) مثل الدجاج والنعام (وتنويعات عليها):

«والحمائم كما يقال مسالمة دائمًا، والصقور يُفترض فيها أنها عدوانية شرسة. أما الدجاج فهو متخصص في الهرب، ويجيد النعام فن دفن رأسه في الرمال. والنعام هو أكثر أنواع الطيور الإدراكية انتشاراً في المستوطن الصهيوني وبخاصة بعد الانتفاضة، وإن كنا لا نعدم عدداً كبيراً من الدجاج الذي يتحدث كالصقور، وتوجد قلة نادرة من الحمائم ليس لها وزن كبير (على عكس ما تصوره الشائعات)، وإن كان هناك عدد كبير من الصقور التي تتحدث كالحمائم. ويقول الدكتور قدري حفني: إن اليهود الشرقيين مثلاً هم حمائم تود أن تكون صقوراً لتثبت إخلاصها للنخبة الحاكمة الإشكنازية. وقد أسقط كثير من المعلقين السياسيين كل التدرجات والتداخلات من إدراكنا، لأن نموذجهم المعرفي (التحليلي) قاصر ساذج يحوي مقولتين اثنتين، ولذا لم نر الدجاج أو النعام ولا عشرات الطيور الإسرائيلية الأخرى القابعة التي تنتظر من يكتشفها ويرصدها».

والعبارة الأخيرة تشير إلى إحدى الصفات المهمة للنموذج، وهي أنه يساعد على الرؤية المتعمقة المركبة كلما ازداد تركيبية، وكلما اتسع نطاقه ليضم معلومات وظواهر كانت مهملة أو مهمشة في الماضي. خذ على سبيل المثال الإمبريالية الغربية، ينظر إليها الكثيرون بحُسبانها «انحرافًا» عن مسار الحضارة الغربية الليبرالي الديمقراطي الإنساني... إلخ، ومن ثم يستبعدون كمّا هائلاً من المعلومات. إن غيَّرنا النموذج بأن نزيده تركيبية وبأن نوسع نطاقه، ورأينا الإمبريالية بحُسبانها جزءاً عضويّا من هذه الحضارة وتعبيراً متعينًا عن شيء أساسي وجوهري فيها، فإن عدداً كبيراً من المعلومات الجديدة سيدخل في نطاق النموذج التحليلي، وتصبح ذات أهمية محورية تفسيرية. سنكتشف - على سبيل المثال - أن إبادة الشعوب الأخرى ليست مسألة انحراف، وإنما نمط عام متكرر: ملايين الهنود في الأمريكتين - السكان الأصليون في أستراليا - سكان الخانات التركية المجاورة لروسيا على يد الدولة القيصرية - إلقاء القنبلة الذرية على اليابان (دون حاجة عسكرية ماسة لذلك) - الفلسطينيون (الطرد والإبادة) - الجزائريون - شعب فيتنام. كما سنكتشف مثلاً أن قفزة الولايات المتحدة الصناعية في الثلاثينيات من القرن الماضي تعود إلى حدٍّ كبير إلى العمالة السوداء الرخيصة (التي قدمها ملايين العبيد السود)، وأن مجموع ما سلبته إنجلترا من الهند إبان ثورتها الصناعية يفوق كل ما أنتجته في تلك الفترة.

إن حساباتنا ستكون مختلفة، والمعلومات التي نبحث عنها ستكون مختلفة وستظهر لنا بلاهة الحديث عن «التقدم الغربي» بحُسبانه نتيجة عناصر خاصة بالمجتمعات الغربية.

وقل نفس الشيء عن النماذج التي يشيعها الصهاينة. فقد قبلناها بسذاجة شديدة، فحجبت عنا رؤية كثيرمن جوانب الواقع. ولنضرب على سبيل المثال النموذج الصهيوني التفسيري لظاهرة مثل الدياسبورا أو المنفى. يذهب الصهاينة إلى أن اليهود كانوا يعيشون في وطنهم القومي، فلسطين أو يهودا... إلخ، ثم جاء القائد الروماني تيتوس فحاصر القدس وهزم اليهود وهدم الهيكل، وبعدها بدأ نفي اليهود وتشتتهم. هذا هو النموذج السائد، وهذه هي الرواية الصهيونية السائدة، التي يقبلها الجميع تقريبًا، والذي يوجه أنظارنا إلى مجموعة من المعلومات ويستبعد غيرها. فيبينون أن عدد اليهود بعد سقوط الهيكل (سنة ٧٠ ميلادية) قد أصبح صغيراً بالفعل، مما يدل على تشتتهم القسري! ولكن تغيير النموذج يؤدي إلى «اكتشاف» مجموعة أخرى من المعلومات مغايرة تمامًا للمعلومات التي يسوقها الصهاينة. وقد بدأ الشك في النموذج التفسيري الصهيوني يتسلل إلى نفسي حينما لاحظت أن الغالبية الساحقة ليهود العالم لم تهاجر إلى «وطنها القومي» المزعوم. فعدت إلى التاريخ لأختبر مدى مصداقية النموذج الصهيوني بالنسبة لتفسير الماضي. فاكتشفت أنه قبل هدم الهيكل، كان عدد اليهود الموجودين خارج فلسطين يفوق عدد اليهود داخلها بعدة أضعاف. فاليهود لم «ينفوا» ولم «يشتتوا» قسراً وإنما انتشروا وحسب، شأنهم في هذا شأن كثير من الجماعات البشرية الأخرى، وأن هدم الهيكل لم يكن سوى عنصر مساعد لعملية ديموجرافية بدأت قبل وقوع ذلك الحدث. أما بخصوص تيتوس فلاحظت أن الحرب التي خاضها لم تكن حربًا للرومان ضد اليهود، بل حربًا للرومان ضد فريق من اليهود، إذ إنه كان هناك إلى جوار الجيش الروماني المحاصر للقدس، جيش يهودي بقيادة «ملك اليهود» أجريبا الثاني، بل والأدهى من هذا نجد أن برنيكي، أخت أجريبا الثاني، كانت عشيقة تيتوس، وكان ينوي الزواج منها. كما لاحظت أنه عبر التاريخ آثرت الغالبية الساحقة من أعضاء الجماعات اليهودية الاستقرار في أوطانهم خارج فلسطين، وهو النمط الذي استمر حتى الوقت الحاضر. إن تقويض النموذج السائد ومحاولة نحت نموذج تفسيري جديد، قد أعطى مركزية لبعض المعلومات التي آثر الصهاينة إما إخفاءها وإما تجاهلها تمامًا، وقوّض من صلابة بعض المعلومات «الصلبة» الأخرى.

وهناك الكثير من الأمثلة الأخرى من تاريخ الصهيونية وغيرها تبين أن النموذج التحليلي المستخدم هو الذي يقرر ما هو المهم وما هو الهامشي من المعلومات، وما يستحق الإبقاء وما يتم حذفه. وبهذا المعنى يمكن القول بأن النموذج «يولِّد» معلومات وحقائق، وهو استخدام مجازي لكلمة «يولِّد»، فالحقائق موجودة في الواقع وفي بطون الكتب لمن يريد «اكتشافها».

وقد حاولت تطبيق منهج النماذج التحليلية في محاضراتي وما أدرِّس من مقررات، وتركت المنهج التاريخي (التعاقبي) ودراسة الشعراء والنقاد كلٌّ على حدة، الذي يدفع الباحث نحو التراكم المعلوماتي والموضوعية المتلقية، وأعدت صياغة المقررات التي أدرِّسها بحيث أصبحت أدرِّس نفس المادة ولكن من خلال موضوعات أساسية كامنة وإشكاليات متزامنة متواترة (نماذج تحليلية). فالنقد الرومانسي كنت أدرِّسه على سبيل المثال من خلال: إشكالية اللغة ـ إشكالية الذات ـ إشكالية الحدود الجمالية، ثم أدرس هذه الإشكاليات في أعمال كل النقاد (وأشير إلى أن لها ما يماثلها في النقد العربي الحديث). وقد فعلت نفس الشيء مع الشعر الرومانسي. فكنت أبدأ بدراسة «الملاح القديم» بحُسبانها القصيدة الرومانسية النماذجية التي تضم كل الموضوعات الأساسية الكامنة، والتي تتبدى في معظم القصائد الرومانتيكية، مثل: الانتقال من الخبرة إلى البراءة ـ مشكلة الشر ـ إشكالية الذات والموضوع ـ إشكالية المدينة. ثم أدرس النصوص الرومانسية من خلال هذه الموضوعات والإشكاليات. وكنت أضيف أحيانًا بضعة نصوص عربية تتبدى فيها نفس الموضوعات (حتى لا تكون دراسة الأدب الإنجليزي شيئًا بعيدًا يحتفظ به الطلاب في قسم خاص في ذهنهم). وفوجئت بارتفاع الحاسة النقدية عند الطلبة والطالبات، وارتفاع مقدرتهم على الربط والتجريد والوصول إلى «الحقيقة» متجاوزين الحقائق. فقد وجدوا أن المادة التي يدرسونها أصبحت ممتعة، وأصبح لها صلة بحياتهم الحقيقية، وليس مجرد «أدب إنجليزي» يوجد في قسم مستقل من عقولهم.

ومن أطرف الوقائع في هذا المضمار، أنني كنت أعرف أنني سأنتهي من **موسوعة ١٩٧٥** في منتصف العام، وأنني سألحق بزوجتي في الولايات المتحدة في مارس. وبرغم حبي لتدريس الأدب، فإنني، من قبيل احترام الطالبات، طلبت من القسم أن يوكل إليّ تدريس مواد مثل الترجمة والمقال حتى إذا ما توقفت عن التدريس وحل أحد الأساتذة محلي، فلن يسبب هذا اضطرابًا كبيرًا للطالبات، إذ إن هذه مقررات أولية تعتمد على

التدريب. ولكن أحد الأساتذة ـ رحمه الله ـ كان يهوى الاصطدام، فاعترض على ذلك، فما كان من الدكتورة لطيفة الزيات، رئيسة القسم، إلا أن أسندت إليَّ المقررات التي أحبها، وكان من بينها الشعر الرومانسي بطبيعة الحال. وقمت بتدريسه بطريقتي، أي من خلال موضوعات (نماذج) وليس من خلال السرد التاريخي.

وحينما ذهبت إلى الولايات المتحدة، كان هذا المقرر من نصيب الأستاذ المذكور. ولكنه كان يقوم بالتدريس لمجموعة من الطالبات تم تدريبهن على قراءة النصوص الأدبية قراءة جديدة مبنية على الربط بين تفاصيل العمل، ثم تجريد الموضوعات الأساسية الكامنة ورصد كيفية تبديها في بنية القصيدة. وكان صاحبنا معداً بمدفعيته الثقيلة المعلوماتية عن حياة الشاعر فلان وخلفية الشاعر علان التاريخية، والمناسبة التي كتبت فيها القصيدة، كما أنه بطبيعة الحال كان يردد ما تقوله بعض المراجع الغربية من أن الشعر الرومانسي هو عودة للطبيعة، وهي صيغة لفظية جاهزة يستخدمها كثير من الأساتذة يصفون بها كل القصائد الرومانسية دون اكتراث بخصوصية بنيتها وصورها ولغتها (أي دون اكتراث بالنموذج الكامن فيها). وكان صاحبنا يسأل الطالبات عن قصيدة ما، فكنَّ يعطينه إجابة غير متوقعة من جانبه، فكان يضطرب، وخاصةً أن كثيراً من الطالبات كن يجدن أن نمط (أو نموذج) الانتقال من البراءة إلى الخبرة الذي يتكرر في الشعر الرومانسي هو نمط له دلالة إنسانية عميقة، وتصادف أن عدداً كبيراً منهن استخدمنه في تحليل القصائد. وفي إحدى المرات سمع الأستاذ المذكور عبارة «الانتقال من البراءة إلى الخبرة»، وكان قد طفح به الكيل، فألقى بالكتاب على الأرض وتوعد كل من تذكر هذه العبارة بالويل والثبور!

وحينما انتقلت إلى السعودية للتدريس في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الملك سعود طبَّقت نفس المنهج. واستخدمت نموذج التجاوز (والكمون) كمعيار أساسي لتصنيف القصص القصيرة التي أدرسها مع الطلبة، وبينت أن القصص التي يحاول أبطالها أو الشخصيات الأساسية فيها أن تتجاوز واقعها تتسم بقدر عال من التركيب، أما الأعمال التي تحاول إنكار مقدرة الإنسان على التجاوز فشخصياتها مسطحة وحبكتها بسيطة (وقد قمت بترجمة القصص القصيرة موضع الدراسة وأنوي نشرها في كتاب مع دراسة نقدية طويلة توضح هذه الفكرة). وحينما درست مع الطلبة شعر النصف الأول من القرن الثامن عشر (الشعر النيو كلاسيكي) درسته معهم من خلال موضوع المضمون الأخلاقي للهجاء

وإشكالية مفهوم البطولة في مجتمع تراجعت فيه البطولة بعد ظهور العلم وبعد انتهاء عصر الفروسية، وهي موضوعات وإشكاليات لها ما يقابلها في تجربتهم الحضارية.

وحدث أنني عُيِّنت رئيسًا للجنة الدراسات العليا حينما كنت أعمل في السعودية. وكانت مهمة هذه اللجنة هي وضع الخطوط الرئيسية لبرنامج الماچستير هناك. واقترحت أن تكون المقررات في السنة التمهيدية تدور حول موضوعات وإشكاليات (أي نماذج إدراكية تحليلية). ونشبت حرب ضروس بيني وبين كثير من الأساتذة (برغم مساندة رئيس القسم الدكتور عزت خطاب لي). فكل أستاذ يود تدريس المادة التي يعرفها وبالطريقة التي يعرفها، أي الطريقة السردية التاريخية المألوفة. وكان أحدهم يتصور أنه يعرف أعمال الشاعر الإنجليزي جيفري تشوسر تمام المعرفة، ولذا كان يصر على أن يكون هناك مقرر إجباري في ذلك الموضوع. وحيث إنني كنت مؤمنًا بطريقتي (نتيجةً لاقتناعي النظري وتجربتي العملية) فقد انبريت للدفاع عنها. ولكن هيهات، فبيروقراطية الأساتذة (وكان غالبيتهم من الفلسطينيين والمصريين) كانت صلبة في غاية الصلابة ورجعية مغرقة في الرجعية. وفي النهاية نجحت في فرض مقرر تمهيدي واحد يدور حول موضوعات، ولكني سمعت أنه ألغي بعد رحيلي عن السعودية. (لا يختلف هذا عن اقتراحي بإنشاء كلية للدراسات العليا في جامعة عين شمس يكون لها مكتبة محترمة، وتضم أعضاء هيئة التدريس من ذوي الخبرات حتى يمكن تكثيف ما عندنا من إمكانات ضعيفة. ولكن الاقتراح لم يُنفَّذ لأن كل كلية وكل قسم يفضِّل أن يكون له «استقلاله» الخاص (أي بيروقراطيته الخاصة) وبرنامجه الخاص للماچستير).

أذكر مرة أنني كنت في المغرب وكانت سكرتيرة أحد أصدقائي (خديجة) تصاحبني لشراء ما أريد من أشياء تراثية (والمغرب غنية بها وأنا مغرم بها). وسألتها عن تخصصها، فقالت الأدب الإنجليزي، فأخبرتها بأنني أستاذ أدب إنجليزي أيضًا. وحينما طلبت منها أن تخبرني بالنصوص التي درستها، وجدتها قليلة للغاية مقارنةً بما ندرس نحن في القاهرة. ومع هذا وجدتها تتحدث بطريقة تدل على أنها متملكة لناصية الخطاب الأدبي والنقدي وبرباطة جأش غير عادية. فأعجبت بثقافتها، برغم قلة النصوص التي درستها. فأخبرتني بأنها درست في كلية صغيرة، لا يوجد فيها عدد كبير من أعضاء هيئة التدريس. ولتخطي هذه الصعوبة قام الأساتذة بتدريس النصوص من خلال إشكاليات وموضوعات، وأن مقدراتها النقدية والثقافية هي نتاج هذه الطريقة في التدريس.

وقد لاحظت أن النموذج كأداة تحليلية، يكاد يكون خاليًا من الزمان، فهو يتجاوز أحداث التاريخ ليصل إلى النمط المتواتر الكامن فيها والذي يجمع بينها. كما أن مقدرة النموذج على رصد الحركة ضعيفة، إذ إنه، مرة أخرى، يحاول الوصول إلى النمط وإلى اللحظة التي يتبدى فيها النموذج. وحتى أسد هذا النقص قررت تطوير **فكرة المتتالية النماذجية**، وهي مثل النموذج رؤية تصورية يجردها عقل الإنسان من الوقائع والظواهر. ولكن المتتالية ترصد الظواهر لا في سكونها وإنما في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، فهي ترصد البعد التاريخي والبعد الحركي. فترى الواقع لا كلحظة ساكنة وإنما كحلقة في سلسلة آخذة في التحقق التدريجي.

ولعل من أهم الأسباب التي ساعدتني على تطوير فكرة المتتالية النماذجية إقامتي خلال فترتين منفصلتين في الولايات المتحدة (١٩٦٣/ ١٩٦٩ ـ ١٩٧٥/ ١٩٧٩). كان الجو الثقافي والأخلاقي العام يختلف في الأولى عنه في الثانية، بل وتنقسم الفترة الأولى إلى قسمين: قبل عام ١٩٦٥ وبعده. فالولايات المتحدة في النصف الأول من الستينيات كانت محافظة بشكل خانق حتى عام ١٩٦٥، ثم بدأت حركة اليسار الجديد وحركة الجنس الحر، أو الجنس بلا ضوابط (بالإنجليزية: فري لاف موفمنت free love movement)، وصاحبها قدر من التفكك بدأ يتزايد بسرعة تفوق الوصف. فعلى سبيل المثال، كنا نستضيف بعض الطالبات الأجنبيات في منزلنا في الأعياد باعتبار أنني وزوجتي كنا أكبر الطلبة الأجانب سنًا، فكان علينا، قبل عام ١٩٦٥، أن نوقع على أوراق نتعهد فيها بإعادتهن إلى المدينة الجامعية قبل الساعة العاشرة. وحينما عدت في السبعينيات، أصبح هناك بيوت مختلطة للطلبة والطالبات. كما أن الشذوذ الجنسي الذي كان «عيبًا» في الستينيات (أو يوجد في منطقة رمادية)، أصبح مقبولاً تمامًا في السبعينيات. وحينما أعود الآن للولايات المتحدة، أجد أنه من قلة الحياء أن تذكر هذا الموضوع، فما بالك بتوجيه النقد (إذ أصبح الجميع نسبيين منفتحين). ولم تعد القضية هي التسامح مع الشذوذ الجنسي، وإنما «تطبيعه» بحيث يصبح أمرًا طبيعيًا تمامًا مثل الجنس العادي.

وحينما أذهب إلى الولايات المتحدة تكون نقطتي المرجعية الصامتة، شئت أم أبيت، هي مصر. وحينما تركت بلدي في الستينيات، كانت تحكمها المعايير الأخلاقية، كما أن «العلم» كان محترمًا، ولذا كانت الأبواب تفتح حينما يعلم الناس أن الشخص الفلاني

«دكتور». كما أن النظام الاشتراكي كان يضمن للناس الحد الأدنى من الرزق والكرامة. فكنت دائم المقارنة بين الولايات المتحدة ومصر التي تركتها. وكنت أخبر الأمريكيين أن مصر قد تكون بلداً فقيراً إلا أن الإنسان لا يمكن أن يفصل من عمله، على سبيل المثال، إلا إذا ارتكب كبيرة. وثمن السلع الغذائية الأساسية ثابت لا يؤثر فيه التضخم، كما أن إيجار المسكن زهيد للغاية. وحينما يجلس المواطن أمام شاشة التليفزيون ليشاهد فيلمًا، فإنه يشاهد فيلمًا وحسب، لا تقاطعه الإعلانات التي تبتزه وتجعل زمانه الخاص جزءاً من السوق، وكأن السوق هو مصير الإنسان وقدره.

بل إن الدولة كانت تجعل الثقافة في متناول الجميع بالفعل. الكتب يشتريها من يريد، والمسارح رخيصة للغاية، والموسيقى العربية يمكن الحصول على تذكرة لحضور حفلاتها ببضعة قروش. (أذكر أنني حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ فوجئت بأن أحد العمال الذين كانوا يعملون في محل والدي يتحدث عن أنه ينوي الذهاب للمسرح القومي لمشاهدة مسرحية ماكبث لشكسبير).

حينما أذهب للولايات المتحدة الآن، فإنني لا يمكن أن أتحدث عن الأشياء نفسها. فنقطتي المرجعية الصامتة قد تغيَّرت، وأصبحت السوق الحرة هي الآلية الكبرى في عالم الاقتصاد والأخلاق. ولذا فالثقافة أصبحت شيئًا باهظ التكاليف، لا يقدر عليه إلا من عنده فائض كبير من الأموال. والطعام أصبح مكلفًا للغاية. (حتى ساندوتش الفول الذي كان في متناول الجميع أصبح هو الآخر مكلفًا). وحينما يجلس المواطن الآن أمام التليفزيون المصري فإنه يقذفه بالإعلانات التي تحول زمانه الخاص إلى سوق يباع فيها كل شيء ويُشترى.

تعلمت من كل هذا أن ما يحدث في بلد ما قد يحدث في بلد آخر إذا ما توافرت الظروف، حتى ولو لم يحدث في لحظة الرصد المباشر. إذ إنه يمكن أن يحدث فيما بعد، لأن البلد المذكور لا يزال يمر بالحلقات الأولى من المتتالية النماذجية، التي تليها الحلقات الأخرى. وإن الحاضر قد يكون مختلفًا عن الماضي، ولكنه في الوقت نفسه ثمرة من ثمراته، إن نحن أمعنّا النظر. وفي إطار هذا التصور أصبح من الحتمي أن أنظر إلى مصر لا بحُسبانها مثلاً (ساكنًا) لهذه أو تلك الصفة، وإنما بحُسبانها لحظة في متتالية نماذجية تتابع حلقاتها، بحيث أستخدم ما أرى في الغرب على تقدير أنه من المحتمل أن يتكرر حدوثه

عندنا هنا، فنفس المقدمات والظروف الاجتماعية قد تؤدي إلى نفس النتائج أو شيء قريب منها، كما أنها ولا شك تصلح كمؤشر على ما يمكن أن يحدث في المستقبل.

ويحضرني في هذا ما قاله سيرج لاتوش في كتابه تغريب العالم فالغرب بالنسبة له ليس بقعة جغرافية ولا حتى لحظة زمنية، وإنما هو متتالية نماذجية أخذت تتطور وتأخذ أشكالاً مختلفة إلى أن أصبحت كالآلة التي لا تكترث كثيراً بالإنسان، تدور لتفرم الجميع حتى صاحبها، منفصلة عن الزمان والمكان الغربيين، ويمكن أن تمسك بتلابيب أي مكان وزمان. من كان يتصور في الماضي أن ما يحدث الآن في مصر، كان يمكن أن يحدث؟ مَنْ كان يتصور أن تصبح النقود هي المعيار الذي يجبُّ غيره من المعايير، وأن مسألة «العلم» هذه تصبح مصدر سخرية؟ حينما عدت أنا وزوجتي من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، كان بعض سائقي التاكسي يرفضون تقاضي الأجر منا حينما يعرفون أننا أساتذة جامعيون عُدنا لبلدنا لنساهم في بنائه وإعماره، فهل يمكن أن نتخيَّل حدوث مثل هذا في الوقت الحاضر؟ باختصار شديد، أنا لا أرى أن الشرق شرق والغرب غرب، أو أن الشرق روحي والغرب مادي، إلى آخر هذه المقولات الجاهزة، وإنما أرى أن هناك متتالية نماذجية إن أمسكت بتلابيب حضارة ما فهي تأخذ في التحقق (إلا إذا تصدى لها الإنسان بوعي إنساني وأخلاقي). وتظهر فكرة المتتالية النماذجية كآلة تحليلية أساسية في معظم كتاباتي. ولكنه يظهر، على وجه الخصوص، في تحليلي للحلولية والعلمانية الشاملة.

وعلى عكس المتتالية النماذجية، طورت مفهوم «اللحظة النماذجية». وينطلق هذا المفهوم من الإيمان بأن ثمة اختلافًا جوهريًا بين الواقع والنموذج المهيمن، وأن النموذج لا يمكن أن يتحقق كليةً في الواقع. ولكن هناك لحظات نادرة يقترب فيها النموذج من حالة التحقق الكامل. وهذه اللحظة، رغم ندرتها، قد تعبِّر عن جوهر النموذج أكثر من اللحظات أو الحلقات الأخرى. وفي دراستي للمجتمع العلماني أشرت إلى ثلاث لحظات نماذجية: اللحظة السنغافورية التي يظهر فيها العالم بحُسبانه سوقًا والإنسان بحُسبانه كائنًا اقتصاديًا، واللحظة التايلاندية التي يظهر فيها العالم بحُسبانه وكالة سياحية أو ملهى ليليًا، والإنسان بحُسبانه كائنًا جسمانيًا، واللحظة النازية أو الصهيونية التي يظهر فيها العالم والإنسان بحُسبانهما مجرد مادة تُوظَّف.

ومن المفاهيم التحليلية التي طورتها كذلك ما سميته «**التعريف من خلال دراسة**

مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل». فقد لاحظت أنه في العلوم الإنسانية ثمة كثرة مفرطة للمصطلحات، كل مصطلح فيها ينطبق على مجموعة من الحالات دون غيرها، مما ينتج عنه أن أي محاولة حقيقية للتعميم تخفق بسبب تضارب المصطلحات وضيقها (رغم أنها تنطبق على حالات بعينها). وتظهر المشكلة بحدة حينما نتعامل مع مصطلحات واردة لنا من الغرب. فالعلوم الإنسانية الغربية تتسم بهذه الكثرة المفرطة، خاصةً مع تزايد معدلات النسبية. ولذا أقوم عادةً بحصر هذه المصطلحات ثم أقوم بتجريد ما أتصور أنه النموذج الكامن وراءها (من خلال عملية طويلة من التفكيك وإعادة التركيب) الذي يبيِّن الوحدة الكامنة وراء المصطلحات المتناثرة، ومن خلال ذلك نضع التعريف للظاهرة موضع الدراسة.

وقد استخدمت هذه الطريقة في **الموسوعة** في تعريف النموذج، كأداة تحليلية، والحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية، بحُسبانها نماذج تحليلية. وهي نماذج أخذت في الاتساع حتى إن الموسوعة أصبحت مجرد «دراسة حالة» وتطبيق لنماذج ثلاثة على اليهود واليهودية والصهيونية. ولكن، تظل النماذج أكثر اتساعًا وشمولاً من «الحالة» التي طبقت عليها. فنموذج الحلولية يمكن استخدامه في دراسة الباطنية والغنوصية والديانات الآسيوية، وبخاصة الشنتو، بل ومقدمات العلمانية ونشوء الرأسمالية (وعلم مقارنة الأديان). كما يمكن استخدامه في فهم فلسفات مختلفة ابتداءً من فلسفة إسبينوزا وانتهاءً بفلسفة هيجل وبرجسون وكثير من الفلسفات المادية. كما أن دراستي لجماعات الوظيفية والدولة الصهيونية تستخدم مفهوم الحلولية. أما نموذج العلمانية الشاملة فهو من الاتساع والشمول بحيث يمكن تطبيقه على الإمبريالية الغربية والداروينية والحداثة الغربية وتاريخ العلمنة في الغرب. ويعد النموذج الثالث، الجماعة الوظيفية، أكثرها جدة ويمكن تطبيقه على المماليك والإنكشارية والصينيين في جنوب شرقي آسيا وجماعات المهاجرين. (وأنوي كتابة دراسات مستقلة عن كل نموذج، لأبين إمكانياته التحليلية). بل أزعم أن استخدام النماذج التحليلية سيساعدنا على تجديد الفقه الإسلامي؛ فبدلاً من النظر لكل المفاهيم الإسلامية وكل النصوص الدينية بحُسبانها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص بحيث نحدد ما هو الأساسي وما هو الفرعي.

وقد صدر لى كتاب بعنوان **الإنسان والحضارة والنماذج المركَّبة: دراساتٌ نظريةٌ**

وتطبيقية. وأنطلق فى هذا الكتاب من الفكرة المحورية الأساسية فى فكرى: اختلاف الإنسان عن الطبيعة/ المادة، ومن ثَمَّ ضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية، خاصة فى أبعادها الحضارية والمعرفية والروحية التى تتجاوز المستوى السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى. فدراسة أى ظاهرة على هذا المستوى تتطلب نَموذجًا تحليليّا متعدِّدَ الأبعاد والمستويات، مركَّبًا إلى أقصى درجات التركيب حتى يمكنه الإحاطةُ بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة. وكل دراسات هذا الكتاب محاولة لتطبيق هذا المنهج التحليلى على ظواهر حضارية مختلفة، مثل حروب الفرنجة، ووضع أعضاء الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية، وعلاقة معْمار المتاحف بالرؤى الفكرية والأيديولوجية المختلفة، والانتفاضة الفلسطينية. كما يتضَمن الكتاب عرضًا لمنهج كافين رايلي، المؤرخ الأمريكي، فى تفسير الظواهر الحضارية من خلال النماذج المركبة. وفى النهاية ألحقت بالكتاب دراسة نظرية طويلة فى المنهج المقترح استخدامه فى الدراسات الحضارية، تضمنت مقارنةً بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة وكيفية صياغتها. وقد صدرت طبعة ثانية أكثر عمقًا وتفصيلاً بعنوان دفاع عن الإنسان.

الحلولية

لم أبالغ كثيرًا حين قلت إنه لم يكن هناك تعاقب في ظهور الموضوعات المنهجية الثلاثة: رفض الموضوعية المتلقية، وتبني تصور للعقل بحُسبانه كيانًا توليديًا، وللنموذج بحُسبانه أداة تحليلية مناسبة، فقد ظهرت العناصر الثلاثة تدريجيًا بشكل متزامن تقريبًا، فالواحد مستحيل دون الآخر. ويمكنني أن أقول الشيء نفسه عن النموذجين الأساسيين في كتاباتي: الحلولية (وحدة الوجود) والعلمانية الشاملة.

وأنا لم أبلور هذين النموذجين بشكل كاف إلا في التسعينيات، بعد مرور ثلاثين عامًا من التفكير والكتابة. فبعد أن انتهيت من **الموسوعة**، وجدت أنه قد يكون من المفيد أن أتأمل فيما كتبت لأصل إلى بعض التعميمات، فكتبت ما يقرب من أربعة مجلدات أدرس فيها منهجي والأطروحات النظرية الأساسية. (وقد وجدت أنها طويلة للغاية فقمت بتلخيصها في المجلد الأول من **الموسوعة** الحالية. كما قمت بإعادة كتابة معظم أجزاء **الموسوعة** بعد أن ازدادت النماذج التحليلية وضوحًا في ذهني).

ويمكنني القول بأن أفكاري الفلسفية الأساسية (النماذج التحليلية) لا تختلف في كثير من النواحي عن أفكاري في الماضي، وإن كانت قد اكتسبت تبلوراً عن ذي قبل. كما أن المفردات - مثل الطبيعة/ المادة، والعقلانية المادية، والمسافة - لا تختلف كثيراً عن المفردات التي استخدمتها في الماضي وإن كانت قد أصبحت أكثر وضوحاً. ولعل القارئ قد أدرك أن الفكرة المحورية في فكري هي إيماني بأن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُردَّ إلى ما دونها: الطبيعة/ المادة. ولذا فدراسة الإنسان تحتاج لنماذج مركبة تحوي قدراً من الثنائية، أما النماذج التي نحتاجها لدراسة الطبيعة فهي نماذج مادية بسيطة رياضية آلية، قوانينها تتسم بقدر من الثبات ولذا يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها إلى حدٍّ ما. وتظهر ثنائية الطبيعي (المادي) والإنساني في كثير من كتاباتي.

هذا التمييز بين الطبيعي والإنساني هو الفكرة الأساسية الكامنة وراء نموذجي الحلولية والعلمانية الشاملة. ولفهم هذين النموذجين لابد أن أذكر تمييزي بين ما أسميه «النزعة الجنينية» و«النزعة الإنسانية أو الربانية». وأذهب إلى أن هاتين النزعتين أصيلتان في النفس البشرية، يتنازعانها بشكل دائم. **أما «النزعة الجنينية»** فهي نزعة لرفض كل الحدود وإزالة المسافة التي تفصل بين الجزء والكل، والفرد والمجموع، والطبيعة والإنسان، والمخلوق والخالق إلى أن يصبح الإنسان كائناً لا حدود له. ولكن حينما تتحقق هذه النزعة، يجد الإنسان نفسه جزءاً من كل أكبر منه يحتويه ويشمله ويخضع لقوانينه. وهذه الرغبة في إزالة الحدود والتحكم الكامل هي، في واقع الأمر، رغبة في التخلص من تركيبية الذات الإنسانية وتعينها ومن عبء الخصوصية والوعي الإنساني، وهي محاولة للهرب من الواقع الإنساني بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع، وخير وشر، وإمكانيات النجاح والفشل، والنهوض والسقوط، والحرية والحتمية، ومحاولة التجاوز والتكيف، أي أنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المُركّب متعدد الأبعاد إلى عالم بسيط أحادي البُعد (مثل الطبيعة/ المادة).

هذا العالم الذي يهرب إليه الإنسان عالم سائل بسيط أملس يشبه الرحم حيث كان الجنين يعيش بلا حدود ولا قيود، لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن رحم أمه، ولا توجد مسافة أو حيز يفصلان بينهما، أو يشبه حياة الطفل الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، حين يتصور أنه لا يزال جزءاً لا يتجزأ من أمه. وحينما يمسك بثديها يتصور أنه قد تحكم في العالم بأسره، وأنه قد تواصل مع العالم كله، وأن الدائرة قد انغلقت أو اكتملت

تمامًا فيشعر بالطمأنينة الكاملة، ولا توجد لديه أي حاجة للتجاوز، مع أنه لا حرية ولا إرادة مستقلة له في عالمه البسيط الضيق هذا. ويظل الإنسان في هذه الحالة إلى أن يتم فطامه وانفصاله عن أمه. والحالة الجنينية حالة نفسية ذات أصل بيولوجي، ولكنها تستقل عن أصلها البيولوجي، وتصبح حالة نفسية ورؤية للكون.

وعادةً ما أستخدم السفر بالدرجة الأولى في الطائرة كصورة مجازية للحالة الجنينية. فالمسافر يدخل الرحم (الطائرة) ويجلس في كرسيه فيعامل وكأنه طفل مدلل يطلب فيُجاب طلبه، والمضيفات لا هم لهن إلا إدخال السعادة على قلبه. ويبدو أن مصمم الإعلان التليفزيوني عن سيارة BMW الذي شاهدته في التليفزيون الفرنسي قد أدرك شيئًا من هذا القبيل. يبدأ الإعلان بثدي أم، ثم تظهر صورة طفل يمسك بهذا الثدي ويبدأ في الرضاعة. ثم تنتقل الكاميرا إلى صورة رجل يجلس مستريحًا على كرسي السيارة، وكأن الرجل في علاقته بالسيارة مثل الطفل في علاقته بثدي أمه.. حيث العودة إلى عالم بلا مشكلات ولا أبعاد. والنزعة الجنينية تعبِّر عن نفسها في السعار الجنسي والاستهلاكي الذي يصيب الإنسان في المجتمعات المتقدمة (وفي تصوري أن الإعلانات توظف هذه النزعة نحو الهروب من المسئولية والاختزال في تسويق السلع. وجوهر أي إعلان هو ظهور مشكلة ما (القشرة ـ الصحون المتسخة... إلخ) ثم حل هذه المشكلة بحيث يصل الإنسان إلى حالة التحكم الكامل).

في مقابل النزعة الجنينية نضع النزعة الإنسانية أو الربانية، وهي نزعة نحو تجاوز الطبيعة/ المادة وعالم المعطيات المادية والشيئية، نزعة نحو تمييز الجزء من الكل، والفرد عن المجموع، والإنسان عن الطبيعة، والمخلوق عن الخالق، ونحو قيام المسافة بينهم، مما يعني أن العالم يتسم بقدر من الثنائية، كما يعني أن الإنسان، حينما يحقق **انفصاله** عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق، يصبح كائنًا حرًا مسئولاً، يقبل الحدود وعبء الوعي وتأكيد الهوية الإنسانية، يعيش داخل الزمان مثل الكائنات الطبيعية ولكنه يدرك أنه مختلف عنها، فهو مستخلف من الله، يحوي داخله عنصرًا غير مادي غير طبيعي، لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة (ولذا نسميه «القبس الإلهي») الذي يحول الإنسان من كائن طبيعي (إنسان طبيعي) إلى إنسان إنسان أو إنسان رباني. وغني عن القول إن الفرق بين النزعة الجنينية والنزعة الربانية هو الفرق بين الطبيعة والثقافة، وبين الطبيعي والإنساني. وجاذبية النزعة الجنينية (في مقابل النزعة الربانية) عالية للغاية، فالأولى تعمل مع قانون الجاذبية

الأرضية وتعمل الثانية ضده، وكما أقول إن السقوط في الوحل أسهل بكثير من الصعود إلى النجوم. (وكما بينت من قبل، استبدلت الإمبريالية النفسية **السهل** بالجميل والمركب، والطبيعي المادي بالإنساني، ومن هنا جاذبيتها الكبرى).

وتعبِّر النزعة الجنينية (تلك الرغبة في العودة إلى الرحم والذوبان في الكل) عن نفسها من خلال ما أسميه مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن العالم كُلٌّ واحد متماسك بشكل عضوي، لا تتخلله أي ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه. ويذهب مذهب الحلول إلى أن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد. فالمبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقًا أو متجاوزًا له أو منزَّهًا عنه وإنما كامن (حَالٌّ) فيه. ولذا فالعالم مكتف بذاته يحتوي على مركزه، وركيزته الأساسية (مطلقة) داخله. ولأن الكون كله مكون من جوهر واحد، ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل (عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق) كما ينكر إمكانية التجاوز. وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدإ واحد كامن في العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية وتُلغى كل الثنائيات.

والحلولية متتالية يؤدي تتالي حلقاتها إلى وَحْدة الوجود، التي تتبدى في صيغتين مختلفتين ظاهرًا، هما في واقع الأمر صيغة واحدة برغم اختلاف التسميات التي تُطلَق على مركز العالم (المبدأ الواحد) الحالِّ فيه، المفارق له:

(أ) في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يُسمَّى المبدأ الواحد «الإله»، ولكنه إله يَحلُّ في مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها ويذوب فيها تمامًا بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه، أي أنه لا يبقى من الإله سوى اسمه، ولكنه إله متحد تمامًا بالطبيعة المادية (مرة أخرى امتزاج الروحي بالمادي) لا يمكنه الحديث إلا من خلالها، ويمكنها هي الحديث باسمه. لكل هذا يمكن الحديث بلغة روحية عن عالم المادة، ولغة مادية عن عالم الروح (فهذا عالم ذو بُعد واحد لا يتسم بأي ثنائية). وهذا هو إنجاز إسبينوزا ومن بعده هيجل. وحين يمارس المرء تجربة جسدية ممتعة فإنه بوسعه أن يصفها بأنها تجربة روحية! (والشعر الصوفي الحلولي مليء بالإشارات الجنسية، تلميحًا في بعض الأحيان، وتصريحًا في أحيان أخرى). فالتجربة الجسدية لا

تختلف في جوهرها عن التجربة الروحية في عالم واحدي مكون من جوهر واحد. فكل الأشياء تسري فيها روح القداسة وبنفس الدرجة: الشجرة ـ الطفل ـ الخير ـ الشر ـ الطاقة ـ القوة، ومن ثم تتساوى الأمور تمامًا وتسود الواحدية، واحدية روحية، ولكنها مع هذا واحدية لا تعرف الثنائيات.

(ب) في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وَحْدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تمامًا عن اسم الإله، وعن أي لغة روحية أو مثالية، ويُسمَّى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة» أو «حركة التاريخ» أو «الحتمية التاريخية» أو «الأنا» إلى آخر هذه المطلقات. ويحل الخطاب المادي الصرف محل الخطاب الروحي اسمًا المادي فعلاً. وتُصفى أي ثنائية ولو اسمية وتسود الواحدية المادية، فكل الأشياء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير مادية (ومن ثم متساوية). وقوانين الطبيعة/ المادة هي قوانين شاملة يمكن تفسير كل الظواهر ـ ومن بينها الظاهرة الإنسانية ـ من خلالها.

ووحدة الوجود المادية هي الأخرى تتبع متتالية يمكن تلخيص حلقاتها فيما يلي:

١ ـ تبدأ المتتالية بأن يواجه الإنسان الكون دون وسائط، فيعلن أنه سيِّد الكون ومركزه، ولذا فهو مرجعية ذاته، الذي لا يستمد معياريته إلا منها. وانطلاقًا من هذا الافتراض، يحاول هذا الإنسان أن يؤكد جوهره الإنساني (المستقل عن الطبيعة) وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة بقوة إرادته وأن يفرض ذاته الإنسانية عليها باسم إنسانيتنا المشتركة، أي باسم الإنسانية جمعاء.

٢ ـ ولكن في غياب أي مرجعية متجاوزة لذاته الفردية، ينغلق الإنسان على هذه الذات، فيصبح تدريجيًا إنسانًا فردًا لا يفكر إلا في مصلحته (أو مصلحة عرْقه أو أمته) ولذته، ولا يشير إلى الذات الإنسانية وإنما إلى الذات القومية أو الفردية. حينئذ تصبح هذه الذات، لا «الإنسانية جمعاء»، هي موضع الحلول. فيؤلِّه الإنسان الفرد نفسه أو قومه في مواجهة الطبيعة وفي مواجهة الآخرين ويصبح إنسانًا إمبرياليًا. ويستمد هذا الإنسان الإمبريالي معياريته من ذاته الإمبريالية فيوظف الآخرين ويسخرهم، ويوظف الطبيعة نفسها ويسخرها لحسابه.

٣ ـ ولكن الإنسان يكتشف تدريجيًا أن الطبيعة/ المادة هي الأخرى موضع الحلول،

وأنها هي أيضًا مرجعية ذاتها ومكتفية بذاتها. فتظهر إثنينية وازدواجية صلبة أخرى، ازدواجية الإنسان المتمركز حول ذاته الذي يشغل مركز الكون، مقابل الطبيعة المكتفية بذاتها التي تشغل مركز الكون.

٤ ـ ولكن سرعان ما تنحل هذه الازدواجية الصلبة، إذ تصبح الطبيعة/ المادة وحدها هي موضع الحلول وتحل الواحدية الطبيعية/ المادية محل الواحدية الإنسانية. فيبدأ الجوهر الإنساني في الغياب تدريجيًا ويحل الطبيعي محل الإنساني، ويستمد الإنسان معياريته لا من ذاته وإنما من الطبيعة/ المادة، ويزداد اتحاده بالطبيعة إلى أن يذوب فيها تمامًا، ذوبان الجزء في الكل.

حينئذ يظهر الإنسان الطبيعي، وهو إنسان ليس فيه من الإنسان سوى الاسم، إنسان جوهره طَبيعي/ مادي وليس إنسانيًا، فهو يذعن للطبيعة ويتبع قوانينها، وبعد أن كان يشير إلى ذاته (الإنسانية أو الفردية)، يصبح جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة يشير إليها، أي يتم تفكيك الإنساني ويتم رده إلى الطبيعي.

٥ ـ تتصاعد معدلات الحلول والتفكيك، وتتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغيير هو نقطة الثبات الوحيدة. حينئذٍ تفقد الطبيعة/ المادة مركزيتها، بحُسبانها المرجعية النهائية.

وقد كان لقصيدة وردزورث التالية، والتي كنت أدرّسها لطالباتي، أكبر الأثر في بلورة رؤيتي للنزعة الإنسانية (الربانية) في مقابل النزعة الجنينية (الطبيعية المادية): «إنها أمسية بديعة، هادئة طليقة، / والوقت المقدس ساكن كراهبة/ تتعبد لاهثة؛ والشمس العريضة/ تغوص إلى أسفل في سكونها؛ / أنصت! إن الكائن العظيم قد استيقظ/ محدثًا بحركته السرمدية/ صوتًا كالرعد ـ إلى الأبد. / أيتها الطفلة العزيزة! أيتها الصبية الغالية! يا من تسيرين معي هنا، / إن كنت تبدين وكأن لم يَمسَّك الفكر الرصين، / فإن هذا لا يجعلك أقل قدسية / أنت ترقدين على صدر إبراهيم طيلة العَام؛ / وتتعبدين في محراب المعبد الداخلي/ ويكون الله معك ونحن لا ندري».

(عبارة «على صدر إبراهيم» عبارة إنجيلية تعني «حِجْر الإله» أي قريبًا جدًا منه).

والقصيدة من نوع السونت الإيطالي التي تنقسم إلى مقطع ثماني (أوكتيف octave)

ومقطع سداسي (سستت sestet). وقد وجد الشاعر أن هذا الشكل الشعري مناسب له للتعبير عن موضوعه الأساسي الكامن: رؤيتان للوجود مختلفتان، ولكن لكل منهما مشروعيته. في النصف الثاني من السونت (المقطع السداسي) نجد وصفًا دقيقًا للحالة الجنينية. فالطفل غير مدرك لما حوله، وعقله سلبي لم يمسسه «الفكر الرصين»، وهو جزء لا يتجزأ من كل أكبر: الطبيعة والإله. يسير الطفل غير مدرك لجمال الطبيعة أو أنه يتعبد في محراب المعبد الداخلي (فهو جزء من كل). وتتسم اللغة هنا بالبساطة، فلا كلمات ضخمة ولا صور مركبة إذ لا توجد مسافة بين المدرِك والمدرَك (ولا توجد أي ثنائية، فتسود الواحدية). ومع هذا يرى الشاعر أن للطفل قدسيته التي لا يمكن إنكارها.

أما في النصف الأول من السونت (المقطع الثماني) فهناك الرجل وهو ممثل الحالة الإنسانية والربانية. ينظر للطبيعة فيتجاوز سطحها (فهو ليس بموضوعي متلق) ومن خلال عقله التوليدي تتحول الطبيعة المادية إلى صور، ويتحول البحر إلى كائن عظيم «محدثًا بحركته السرمدية/ صوتًا كالرعد-إلى الأبد». واللغة في هذا القسم مركبة، والصور المركبة تتابع فيه، إذ توجد ثنائية الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، والإنسان والطبيعة. ولا يرى الشاعر أي غضاضة في الحالة الجنينية طالما أنها في مرحلة الطفولة. ولكن في مرحلة الرجولة يجب أن يكون عقل الإنسان فعالاً قادرًا على تحويل الطبيعة إلى رموز إنسانية تنطق بما هو إنساني ورباني.

والقصيدة تربط بين الحالة الجنينية والحلولية (كما تربط بين الحالة الإنسانية والربانية والمقدرة على التجاوز). وقد وضحت لي سوناتا وردزورث (وأشعاره الأخرى) أن وحدة الوجود الروحية لا تختلف كثيرًا عن وحدة الوجود المادية. فالذوبان في الإله مثل الذوبان في الطبيعة هو ذوبان في الكل وفقدان للوعي والمسئولية. (ومع هذا يرى وردزورث أن مرحلة وحدة الوجود بالنسبة للطفل هي مرحلة مؤقتة، وأنها دليل على الأصل الرباني للإنسان، وبرغم أنه سيبتعد عن هذا الأصل ليعيش في عالم فيه ثنائيات (ثنائية الخالق والمخلوق-والإنسان والطبيعة) ليحقق إنسانيته، فهو لن يغرق في حمأة المادة بسبب أصله الرباني هذا).

ويبدو أن الإنسان يعيش في عالم الحواس (الجنيني المادي) ويجد صعوبة بالغة في الانطلاق نحو التجاوز الرباني (ومن هنا الأضرحة والأولياء والسحر، فهي كلها تعبير عن

نزوع الإنسان الحلولي الجنيني، والرغبة في إدراك المفارق المتجاوز من خلال الحواس الخمس، تمامًا مثل الطفل في الرحم أو في علاقته بثدي أمه، فهي مصدر الحياة بالنسبة له، وهو جزء منها). ذهبت مرة أنا وزوجتي لحضور الليلة الكبيرة في السيد البدوي، وحضرت إحدى حلقات الذكر والإنشاد. ويبدو أن المنشد، وكان صوته جميلاً للغاية، أدرك بشكل فطري ثنائية الجنيني والرباني وصعوبة تجاوز الأولى وصولاً للثانية. بدأت قصيدته بالحديث عن فتاة جميلة للغاية تعيش في قصر جميل اسمها زُهرة، وقد تفننت القصيدة في وصف مفاتنها والتغزل فيها. ولكن تدريجيّا نكتشف أن زهرة هي رمز أعمق، إذ تتحول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والحب الحسي المباشر يتحول إلى حب النبي صلى الله عليه وسلم. وتنطلق القصيدة في الحديث عن حب الرسول، وتدريجيًا تتحول إلى قصيدة عن حب الله عز وجل. وهكذا أخذ المنشد بيد الناس وتحرك بهم من المحسوس الجنيني الذي يعيشون فيه إلى الله المفارق، الذي ليس كمثله شيء (برغم أنه أقرب إلينا من حبل الوريد) عبر حب الرسول، أقرب الناس إلى الله، ولكنه إن هو إلا بشر مثلنا.

ويبدو أن المنشد (أو المؤلف الذكي للقصيدة) أدرك أن الحلولية مثل الباب قد تقود من الإيمان إلى الكفر والوثنية (ومن التركيب إلى الواحدية) حينما ينزل الله ويتحد بمخلوقاته، ولكنها قد تفعل العكس حين تجعل الإنسان يدرك أن العالم ليس شيئًا ماديًا ميتًا لا روح فيه، بل ينبض بالحياة والقداسة ﴿ فأينمَا تُولُّوا فثمَّ وَجْهُ اللَّه ﴾ (البقرة: ١١٥). ثم تأخذ بيده ليتجاوز الأشياء ليصل إلى المبدأ الواحد الكامن وراء الأشياء المتعددة، المفارق لها. وهذا ما فعله كثير من الشعراء الرومانتيكيين بدرجات مختلفة، ومنهم من بقي حلوليًا يرى القداسة في الطبيعة ويحتفي بها ويبقى عندها لا يتجاوزها (كيتس وشيللي)، ومنهم من نجح في التجاوز ليصل إلى رؤية إيمانية حقة (وردزورث وكوليردج).

وقد حاولت تفعيل نموذج الحلولية (بحُسبانها إنكار التجاوز وتأكيد أن كل ظاهرة مكتفية بذاتها، تحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها، وتحرك ذاتها) في تحليل كثير من الظواهر والنصوص. فالفلسفة المادية في تصوري فلسفة حلولية، ترى أن الطبيعة مكتفية بذاتها، والتوجه نحو اللذة والشذوذ الجنسي لا يختلفان كثيراً عن ذلك. والفلسفة النيتشوية (وأصلها الداروني) فلسفة حلولية تمامًا، تجعل الإنسان مكتفيًا بذاته، لا يمكنه أن يستمد معياريته من خارج ذاته، لا تحده حدود أو قيود أو سدود. والسوبرمان هو قمة هذا

الاتجاه، فهو موضع الحلول. وتعبر الحلولية عن نفسها بشكل أقل عنفًا في فكرة الإنسان الاستهلاكي الباحث عن لذته وعن مصلحته، فهو يجعل من ذاته مرجعيته النهائية والوحيدة (الشذوذ الجنسي بهذا المعنى تعبير متطرف عن هذه الحلولية).

والصهيونية هي الأخرى أيديولوجية حلولية وثنية (كما سأبين فيما بعد) ولذا يصفها بعض الحاخامات الذين بقوا داخل إطار العقيدة اليهودية بأنها عقيدة شيطانية، ويصفون الدولة الصهيونية بأنها «العجل الذهبي»، شيء مادي أَلَّهه اليهود بدلاً من الخالق. كما بينت أن الحلولية هي الأرضية التي يستند إليها الاتفاق المبرم بين الصهاينة الملاحدة والصهاينة المتدينين، فكلاهما يتفق على أن الشعب اليهودي «مقدس»، موضع الحلول، ولكنهم يختلفون بخصوص مصدر القداسة. فالمتدينون يرون أنه الخالق، ولكنه خالق حالٌّ في شعبه، بينما يرى الملحدون أنه شعب مقدس، خلع القداسة على نفسه. وقد كتبت تاريخًا مصغرًا للفلسفة الغربية، مستخدمًا نموذجي الحلولية والتجاوز أبيِّن فيه أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط فلسفة حلولية، ولكنها وصلت إلى قدر من الثنائية في العصور الوسطى، ثم عادت للحلولية مرة أخرى مع عصر النهضة. ومع هذا ظل هناك قدر من الثنائية في الإنسانية الهيومانية (الإنسان في مقابل الطبيعة). حاول إسبينوزا القضاء عليها وفرض الواحدية المادية، وحاول كانط الدفاع عنها، ولكنها أخذت تُهمَّش تدريجيًا إلى أن تصل إلى هيجل حيث تصل الحلولية وفلسفة وحدة الوجود إلى ذروتها.

العلمانية الشاملة

لم أتناول بالتفصيل في دراساتي وحدة الوجود الروحية، ولا تلك السمات التي تميزها عن وَحْدة الوجود المادية، فالأخيرة هي التي تهمني بحُسبانها تعني سيادة القانون الطبيعي/ المادي على كل من الطبيعة والإنسان. وأميِّز بين الحلولية المادية الصلبة والحلولية السائلة. فالحلولية الصلبة هي الحلولية المادية في مراحلها الأولى حين يتم تصفية الإنسان باسم الطبيعة، ويكون مركز العالم هو الطبيعة/ المادة (وهذه هي مرحلة الحداثة). ولكن تصبح أشياء عديدة موضع الحلول، فتتعدد المراكز ويسقط كل شيء في قبضة الصيرورة الكاملة، فيغيب كل يقين وتسيطر النسبية تمامًا. ويفضي بنا كل هذا إلى عالم مفكك لا مركز له، ويتحول العالم إلى كيان شامل واحد تتساوى تمامًا فيه الأطراف بالمركز، عالم لا

يوجد فيه قمة أو قاع، أو يمين أو يسار (أو ذكر أو أنثى)، وإنما يأخذ شكلاً مسطحًا تقف فيه جميع الكائنات الإنسانية والطبيعية على نفس السطح وتُصفى فيه كل الثنائيات، وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس. وتصبح كلمة «إنسان» دالاً بلا مدلول، أو دالاً متعدد المدلولات، وهذا هو التفكيك الكامل، وهذا هو أيضًا الانتقال من عالم التحديث والحداثة (والإمبريالية) والحلولية المادية الصلبة إلى عصر ما بعد الحداثة (والنظام العالمي الجديد) والحلولية المادية السائلة.

ولكن هذا هو ذاته ما أسميه «العلمانية الشاملة» التي تتميَّز عن العلمانية الجزئية في أن العلمانية الجزئية لا تدور في إطار القانون الطبيعي وحده، إذ إنها تترك مجالاً للقانون الإنساني (والأخلاقي والديني) ومن ثم تسمح بقدر من الثنائية. وهذا يتضح في أن العلمانية الجزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة وحسب، ولكنها تلزم الصمت بخصوص مفهوم القيم المطلقة والحياة الخاصة والمرجعية النهائية للقرارات السياسية والاقتصادية، أي أنها تترك حيزًا واسعًا للقيم الإنسانية (غير الطبيعية غير المادية) والأخلاقية المطلقة، بل للقيم الدينية، **ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني** (ولذا أسمي العلمانية الجزئية العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية).

وقد تم التوصل إلى تعريف العلمانية بحُسبانها رؤية جزئية قد تم التوصل إليه في القرن التاسع عشر، وكان يصف واقع العلمانية بالفعل آنذاك، إذ كانت الدولة كيانًا ضعيفًا هزيلاً لا تتبعه أجهزة أمنية وتربوية قوية، كما لم يكن هناك إعلام قوي يصل إلى المواطن في منزله. كل هذا يعني أن الحياة الخاصة ظلت بمنأى عن عمليات العلمنة، وظلت تحكمها القيم الأخلاقية والدينية (أو في صورة معلمنة).

وأنا باعتباري مدافعًا عن الإنسان والإيمان، لا أرى أي غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة). إذ إنني بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوخًا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصدير وميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تزويد جيشنا به. فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تُترك للفنيين.

ولكن المرجعية النهائية (الإستراتيجية والمعرفية والأخلاقية) للدولة هي أمور لا يمكن أن تُترك للفنيين. وهنا يمكن الحديث عن العلمانية الشاملة. فقد حدثت تطورات ضخمة

غيَّرت الصورة تمامًا، إذ تغولت الدولة وحولت نفسها ومصلحتها إلى مرجعية نهائية تجبُّ كل المرجعيات، وهي دولة قوية، ذراعها طويلة يمكنها أن تصل لكل المواطنين من خلال مؤسساتها الأمنية والتربوية والإعلامية. وتوحش الإعلام، وأصبحت مؤسساته قادرة على الوصول إلى المواطن في أي مكان وزمان تزوده بمختلف المرجعيات! ولم تعد الحياة الخاصة بمنأى عن كل هذا، إذ يلاحظ اتساع رقعة الحياة العامة وتآكل رقعة الحياة الخاصة، حتى تكاد تختفي تمامًا.

علاوة على كل هذا فإن ثمة تحولات بنيوية كبرى (التصنيع ـ الهجرة إلى المدينة. . . إلخ) قد تبدو وكأنها لا علاقة لها بالعلمنة ولكنها قامت في واقع الأمر بتغيير رؤية الإنسان وإشاعة النسبية والحيادية والانفصال عن القيمة. لكل هذا لم يعد للتعريف القديم الجزئي للعلمانية أي علاقة بالواقع الجديد. ومع هذا استمر المصطلح واستمر استخدامه. وقد نجم عن ذلك أن كثيرًا من الظواهر التي لا يمكن للتعريف الجزئي أن يشملها، بدأ يُنظر لها بحُسبانها ظواهر مستقلة عن العلمانية مثل الاغتراب والتشيؤ. . إلخ. هذا يعني، في واقع الأمر، أن علم الاجتماع الغربي قد أخفق في التوصل إلى مصطلح مركب شامل يحيط بكل جوانب العلمانية بعد ما ظهر من تطورات وتحولات. ونتيجةً لهذا نجد أن أهم الدراسات عن المجتمع العلماني والظواهر المرتبطة بظاهرة العلمانية لا تُنشر تحت هذا المسمَّى، وإنما تُنشر تحت مسميات أخرى مثل «التسلع» أو «ثقافة النرجسية» أو «هيمنة النماذج الكمية».

لكل هذا قمت بصياغة مصطلح «العلمانية الشاملة» لأصف وضع المجتمع العلماني بعد التطورات التي أشرت إليها، فهي أيديولوجية كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان أو للقيم، ومن هنا فهي لا يمكنها أن تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة أو الإنسان، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان في البعد المادي وحسب. وأعرِّف العلمانية الشاملة بأنها ليست مجرد فصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما هي فصل القيم والغايات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة وعن مرجعيتها النهائية وعن حياة الإنسان العامة والخاصة، وتطبيق القانون الطبيعي/ المادي على كل مناحي الحياة، وتصفية أي ثنائية بحيث يتم تسوية كل الظواهر الإنسانية بالظواهر الطبيعية، فتنزع القداسة تمامًا عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية، يمكن إدراكها بالحواس الخمس، كما يمكن لمن

عنده القوة الكافية لهزيمة الآخرين أن يوظفها لصالحه. ونتيجةً لهذا يظهر العلم والتكنولوجيا المنفصلان عن القيمة والغاية.

والعلمانية الشاملة متتالية نماذجية تبدأ بعالم الاقتصاد الذي يصبح موضع الحلول (مرجعية ذاته، مكتفيًا بذاته، لا يشير إلا إليها) يستمد معياريته من نفسه، فتختفي المرجعية الإنسانية العامة، ويستمد كل مجال معياريته من شيئيته، ويتم الحكم عليه من منظور مدى كفاءته في تحقيق أغراضه، فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية، ثم يكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه في تحقيق أهدافه، فتصبح المعايير في المجال السياسي سياسية، وفي المجال العلمي علمية، وفي المجال الجمالي جمالية.

ثم تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح العالم بأسره مجالات غيرَ متجانسة، غيرَ مترابطة، متناثرة لا يربطها رابط، إذ يصبح لكل مجال مرجعيته النهائية المختلفة، ويتزايد تحدد النشاطات والوظائف وعدم تشابكها مع أي نشاطات أو وظائف أخرى. وهذا يعني في واقع الأمر تبسيطها أو ترشيدها فتصبح عناصر غير شخصية ومتماثلة إلى حدٍّ كبير فيسهل التعامل معها («معالجتها») ودراستها والتحكم فيها وإخضاعها لنماذج تحليلية بسيطة (عادةً كمية) وقواعد إجرائية ذات طابع مادي كمِّي عام.

ثم تتغلغل عمليات العلمنة الشاملة وتنتقل من الحياة العامة إلى الحياة الخاصة فيتحول الجُوَّاني إلى بَرَّاني، والباطن إلى ظاهر، كما تتحول الأسرار إلى ظواهر علمية قابلة للدراسة الموضوعية! وتسود العلاقات التعاقدية (الدقيقة) محل الصراعات الإنسانية المباشرة. وتسود أخلاقيات السوق والقيم الداروينية في كل مجالات الحياة.

ثم يُعرِّف الإنسان ذاته في ضوء احتياجاته المادية، أي أنه هو ذاته، شأنه شأن النشاطات الطبيعية والاجتماعية، ينفصل عما هو إنساني واجتماعي وتصبح مرجعيته النهائية مادية. فيختفي الإنسان الإنسان (الإنسان الرباني) ويظهر الإنسان الطبيعي، الذي يتحرك داخل الحيز الطبيعي/ المادي لا يبرحه، ويحكم على نفسه وعلى العالم بمعايير مستقاة من عالم الطبيعة/ المادة، أي أن المنظومة العلمانية تبدأ بسحب الأشياء من عالم الإنسان وتضعها في عالم مستقل تسميه «عالم الأشياء»، ثم بعد ذلك تسحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان وتضعه في عالم الأشياء هذا.

وانطلاقًا من هذا التعريف للرؤية العلمانية الشاملة قمت بتطبيق هذا النموذج التحليلي

على كل مناحي الحياة: الطعام ـ الشراب ـ الملابس ـ القوانين ـ المعمار ـ السياسة. . . إلخ. لأبيِّن تصاعد معدلات العلمنة. خذ على سبيل المثال حالة الفنان الفوتوغرافي الياباني «العالمي» آراك الذي يتسم فنه بنوع من الإباحية المعرفية التي تتجاوز القيمة تمامًا. حقق هذا الرجل شهرته بأن صور مراحل موت زوجته بالسرطان، ثم تخصص بعد ذلك في تصوير البنات الصغيرات عرايا (أي أنه حوَّل البشر إلى مادة استعمالية ولم يفرِّق بين الإنسان والشيء الطبيعي/ المادي). والفيلم الوثائقي الذي شاهدته عنه في التليفزيون البريطاني يعرض منظرًا لفتاة صغيرة تريد أمها أن يقوم آراك بتصويرها عارية والفتاة ترفض لأنها لا تود أن تتجرد من ملابسها، وتحاول أمها أن تقنعها بأن تدع آراك يصورها لأنه سيجعلها مشهورة (والشهرة كما يبدو قيمة مطلقة ومرجعية نهائية!) ويشترك آراك في محاولة إقناع الفتاة، ويستخدم حججًا قوية في ذلك! ومن منظور علماني شامل، لا يمكن الاحتجاج على محاولته هذه ولا على فنه الإباحي، لأن المعايير لابد أن تكون جمالية محضة منفصلة عن القيمة.

ففي عالم الرياضة، على سبيل المثال، بينت كيف أن ممارسة الرياضة في الماضي كان المفروض فيها تهذيب الجسد وتدريب الناس على التعاون وعلى الصراع الرقيق لتفريغ نزعاتهم العدوانية من خلال قنوات متحضرة. ولكن تدريجيًّا تنفصل الرياضة عن كل هذه القيم لتصبح مرجعية ذاتها، وتصبح معايير الرياضة رياضية، ويصبح إحراز النصر هو الهدف الأعلى والأسفل والوحيد. ونسمع بعد ذلك عن تفرغ اللاعبين تمامًا للرياضة، واحترافهم، وبيعهم وشرائهم وتحولهم إلى نجوم تُستخدم في الإعلانات، فاقتصاديات السوق تقتحم هذا القطاع تمامًا. ونسمع بعد ذلك عن عدد كبير من الرياضيين يستخدم المخدرات لتحقيق النصر. أين كل هذا من قيم التعاون والصراع الرقيق والمرجعية الإنسانية؟ وقد بينت ـ فيما بينت ـ أن من أهم أشكال العلمنة ما يسمًّى بوحدة العلوم (التي سميتها واحدية العلوم) وهي الإيمان بأنه لا توجد فروق جوهرية بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، وأن النماذج التحليلية التي تصلح لدراسة الواحد تصلح لدراسة الآخر لأن قوانين المادة تسري على كل الكائنات، لا تفرق بين الإنسان والطبيعة!

والعلمانية الشاملة هي ذاتها التحديث على النمط الغربي. وعادةً ما يعرَّف التحديث بأنه تبني العلم والتكنولوجيا والعقل، ولكنني أضيف «المنفصلين عن القيمة والغاية» حتى يتسنى التحكم في الإنسان والطبيعة تحكمًا كاملاً. فالتحديث جوهره تطبيق نموذج

الطبيعة/ المادة على ظاهرة الإنسان، وهذا يعني أن اتجاهات فكرية حديثة مثل الماكيافيلية (الغاية تبرر الواسطة: ماكيافللي) والهوبزية (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان: هوبز) والداروينية (الصراع من أجل البقاء ـ والبقاء للأصلح وللأقدر على التكيف: داروين) والنيتشوية (تأكيد إرادة القوى والصراع ورفض المحبة بحُسبانها مؤامرة الضعفاء ضد الأقوياء: نيتشه) وأخيراً البراجماتية (الحكم على العقل لا من خلال أي منظور أخلاقي قبلي، وإنما من خلال نتائجه العملية: جيمس)، أقول إن كل هذه الفلسفات هي مجرد تنويعات مختلفة على العلمانية الشاملة والنموذج المادي الكامن وراءها.

وقد حضرت مؤتمراً نظمه اتحاد الطلبة المسلمين في فرنسا في مدينة ليموج (الشهيرة بصنع الأواني والتحف الصينية التي تسمى باسمها). وكان ضمن الحاضرين أعضاء المحفل الماسوني في المدينة. وعرضت فكرتي عن العلمانية الشاملة Laicisme compe-rhensive، ويبدو أن الحاضرين قد شعروا بجدتها. ولكن إحدى الحاضرات قالت: «نحن لم نسمع عن هذا المصطلح من قبل، ولابد أنه من تأليفك». فابتسمت وقلت: «لا توجد قوانين ضد الابتكار في فرنسا، أليس كذلك؟» فسكتت على مضض ولكنها جاءتني في الاستراحة وقالت إنها علمانية ولكنها تمنع أولادها من رؤية الأفلام الإباحية في التليفزيون. فقلت لها: «حسنًا فعلت، وفي معجمي أنت علمانية جزئية»، فازدادت دهشتها.

وفي ندوة بعنوان «سقوط العلمانية» قدمت هذه الرؤية الجديدة للعلمانية الشاملة، فجاءني البروفسير چون كين John Keane، الأستاذ بجامعة وستمنستر ومنظم الندوة، ومن أهم أعماله سيرة توم بين Tom Pain (المفكر الإنجليزي الأمريكي العلماني)، وقال لي إنه بعد هذا التعريف للعلمانية لم يعد يستطيع النوم! وضحكنا معًا، إذ يبدو أنه كان يفكر في الموضوع مليًا من قبل، وكان بحثي هو القشة التي قصمت ظهر بعيره العلماني. وبالفعل بدأ يعيد النظر في مفهوم العلمانية، بل وبدأ يتحدث عن «ما بعد العلمانية» (بالإنجليزية: بوست سكيولاريزم post-secularism)، وكتب عدة دراسات عن ضرورة فتح ملف العلمانية مرة أخرى! وعلى كلٍّ، كان تعريفه للعلمانية من البداية جزئيًا للغاية، حتى إنه افتتح المؤتمر بقوله: «إنه لا يمكنه تصور العلمانية بدون الإيمان بالله!» (وهذا هو موقف الربوبيين [بالإنجليزية: ديست deist] الذين يرون أن الإنسان يمكنه أن يهتدي لفكرة الإله دون حاجة لوحي).

وحينما كنت في الولايات المتحدة في أواخر الستينيات، حين بدأت معدلات العلمنة تتصاعد بوتائر لم يعهد البشر مثلها من قبل، كنت أتصور أن أوربا بموروثها الثقافي والتاريخي ستضع بعض الحدود على هذه العلمنة الشاملة. ولكن تدريجيًا بدأت أوربا تلحق بركب «التقدم»، وتهاوت مقولة التراث الحضاري كدرع ضد التفكيك أو التفكك العلماني. وحينما أسير في لندن وأرى المنازل العريقة والعادات الأصيلة وأرى معدلات التفكك، أدرك أن «الأنتيكة» لا يمكن أن تحل محل المنظومات الأخلاقية!

ومما يؤسَف له أن كثيراً من دعاة الحداثة في العالم العربي يرددون ما يقوله الغرب عن الحداثة الغربية دون أن يطرحوا رأيهم ورؤيتهم في الموضوع، فيتبنون أفكار الحداثة (و«التقدم») بحلوها ومرها، بخيرها وشرها دون تساؤل. ويكتفون بدراسة متتالية التحديث (بالإنجليزية: سيكوانس sequence) دون أن يدرسوا ما يتلوها من نتائج (بالإنجليزية: كونسيكوانس consequence)، ويصنفون كل المشكلات بحُسبانها ثمنًا معقولاً للتقدم. ولعله قد حان الوقت كي نقارن مكاسب التقدم بخسائره، ونرى هل الثمن فادح؟ وهل يمكن الإفلات من هذا المصير أو لا؟ وهذه الحادثة الطريفة تبين مدى التبعية الإدراكية (أن نفكر من خلال نماذج الآخر). كنت مرة أشاهد التليفزيون في إحدى الدول العربية، وكان المتحدث هو مدير شركة الطيران القومية لهذا البلد، وأتى بعدة إحصاءات عن حركة الطيران في العالم ثم ختمها بإحصائية عن الإنسان الحديث وأنه ينتقل من مكان لآخر بمعدل كذا ميل في السنة. ثم أردف قائلاً بوقار بالغ وتقوى واضحة: «ونحن نقترب من هذا المعدل بعون الله»، **وكأن اقتلاع الإنسان من مكانه وزمانه وانتقاله كالشيء من مكان لآخر هو أحد طموحاتنا وآمالنا**. (ثبت أن إقلاع الطائرات وهبوطها يحدثان ذبذبات تؤثر على الذاكرة قصيرة الأجل وعلى المخ بشكل عام!).

والعلمانية الشاملة ـ كما أسلفنا ـ تحول العالم إلى مادة استعمالية، وهي تمثل بهذا المعنى الوجه الآخر للإمبريالية التي حولت العالم (آسيا وإفريقيا والأمريكتين) إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربي (الأقوى) لصالحه. ويمكن القول بأن العلمانية الشاملة قامت بتنظيم الداخل الأوربي بشكل صارم، فرشدت الإنسان الغربي وجيشت الجيوش، وقامت بغزو العالم غزوة إمبريالية شاملة. فالتحديث المنفصل عن القيمة والغاية في الداخل الأوربي، والإمبريالية المنفصلة عن القيمة والغاية في بقية العالم هما وجهان لعملة

واحدة. والصهيونية، التي حولت أرضَ فلسطين والفلسطينيين أنفسهم، بل وأعضاءَ الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية قابلة للتوظيف (تهجير يهود العالم من أوطانهم ـ تهجير الفلسطينيين خارج وطنهم)، أقول إن الصهيونية بهذا المعنى إحدى تبديات نموذج العلمانية الشاملة.

ومن المفارقات التي تستحق التسجيل أن العلمانية الشاملة قد تنزع القداسة عن المقدس، ولكنها في ذات الوقت قد تخلع القداسة على غير المقدس. ولذا نجد انتشار النزعات الإلحادية جنبًا إلى جنب مع النزعات «الدينية» الحلولية (البهائية ـ العبادات الآسيوية ـ عبادة الأرض [جايا] ـ التنجيم ـ قراءة الطالع . . . إلخ). وفي أثناء وجودي في الولايات المتحدة كانت تحيرني هذه الظاهرة «المتناقضة». فمن ناحية تنجيم وخرافات، ومن ناحية أخرى رؤية عملية وعلمية صارمة (الأمر الذي ذكَّرني بأشعار ويتمان، وفلسفة إمرسون «الصوفية» المادية). ولكن نموذج الحلولية والعلمانية الشاملة يعطينا المفتاح للفهم، فهو يعني رفع الحاجز بين المقدس والمدنس، وتقديس أشياء غير مقدسة مثل الكون والطاقة.

إن العلمانية الشاملة (والتحديث المنفصل عن القيمة والغاية) تؤدي إلى تفكيك الإنسان، فهي ترد الإنسان المركب إلى ما هو دون الإنسان، الطبيعة/ المادة، التي لا تتمتع بنفس الدرجة من التركيب. وحينما يتم تفكيك الإنسان، فإنه يُلقى به في عالم الحركة التي لا مركز لها، عالم ما بعد الحداثة ذلك الذي أشرت إليه من قبل. فكأن ما بعد الحداثة هي حلقة أخيرة في سلسلة التحديث على النمط الغربي في إطار العلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة.

وفي محاولة كتابة تاريخ للعلمانية، أبيِّن أن العلمانية بدأت جزئية في منتصف القرن التاسع عشر، ولكن نطاقها أخذ يتسع ويستولي على مجالات مختلفة، ولكن ظلت الحياة الخاصة بمنأى عن عمليات العلمنة، مما نجم عنه أن الإنسان الغربي كان يدير حياته العامة بنموذج العلمانية الشاملة (الأخلاقيات الداروينية وأخلاقيات السوق والمنفعة المادية). ولكنه كان يدير حياته الخاصة بنموذج أخلاقي يعترف بالتراحم وقيم الأسرة والقيم الأخلاقية المسيحية أو الإنسانية (وهي القيم المسيحية بعد علمنتها). ولعل هذه الازدواجية هي سر نجاح واستمرار المجتمعات الغربية الحديثة، وأسمي هذه المرحلة «المرحلة الصلبة».

ولكنني أرى أنه ابتداءً من عام ١٩٦٥ ، بدأت تضيق رقعة الحياة الخاصة ، وبدأ الإعلام يتوجه للفرد مباشرةً متجاوزاً كل المؤسسات الوسيطة (مثل الأسرة) التي قد تحميه وتنمي فيه مشاعر وأخلاقيات لا تتفق وأخلاقيات السوق، إلى أن تمت هيمنتها تمامًا، وأسمي هذه المرحلة «المرحلة السائلة» .

والتعريف الذي أطرحه للعلمانية الشاملة ينبع من ذلك التمييز المبدئي بين الإنسان والطبيعة، وهو محاولة لاستعادة مقولة الإنسان للإيمانيين بعد أن سلبها منهم العلمانيون الشاملون بحجة الدفاع عن الإنسان ووضعه في مركز الكون، ولكن المتتالية العلمانية الشاملة كما تحققت في الواقع أدت إلى مركزية المادة وتهميش الإنسان واختفائه، ثم إلى اختفاء المركز كليةً وإلى ظهور الفلسفات العدمية بما في ذلك ما بعد الحداثة .

وبعد هذا التحول صدرت لى عدة دراسات . فصدر كتاب حواري مع الدكتور عزيز العظمة بعنوان : **العلمانية تحت المجهر**، وهو تلخيص للرؤية التى أطرحها في كتاب **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (من جزأين) وهي جزء من موسوعة من أربعة مجلدات بعنوان : **من وَحْدة الوجود والعلمانية الجزئية والشاملة إلى ما بعد الحداثة: نموذجٌ تفسيري جديد**، أحاول فى هذا العمل أن أعرف وأوضح المفردات الأساسية فى معجمى الفكرى مثل الطبيعة/ المادة والعقلانية المادية والمسافة والحوسلة ؛ فالإنسان ـ حسبما أرى ـ ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُرد إلى ما دونَها : الطبيعة/ المادة على سبيل المثال، التي تتحكَّم فيها نماذج مادية بسيطة رياضية/ آلية، قوانينها ثابتة يمكن التنبؤ بها والتحكُّم فيها .

ولذا فلابد من استخدام النماذج التحليلية والتفسيرية، بدلاً من التسجيل المباشر، كطريقة للرصد، لأنها طريقة مركبة قادرة على استيعاب ظاهرة الإنسان وتحليلها . ثم أعرض بعد ذلك لقضية الحلولية، حيث أذهب إلى أن الحلولية عملية تدريجية تنتهي بوحدة الوجود، حيث تصفى الثنائية التي تميِّز الوجود الإنساني وتلغى المسافة بين الخالق والمخلوق . ووحدة الوجود المادية، أي سيادة القانون الطبيعي/ المادي على كل من الإنسان والطبيعة، هي ذاتها ـ في تصورى ـ العلمانية الشاملة .

وسيتناول هذا المجلد كذلك موضوعات مختلفة لها علاقة بموضوع الحلولية مثل : السبئية ـ الفَيْضية ـ الإنسان الأكبر ـ إسبينوزا وهيجل وعلاقتهما بالحلولية الغربية ـ نيتشه ـ الحلولية والفلسفية الغربية ـ الغُنوصية ـ القبَّالاه ـ الحلولية اليهودية ـ ابن رشد

ـ ابن عربي ـ علاقة الحلولية بالجماعات الوظيفية والعلمانية الشاملة ـ الحلولية ونهاية التاريخ ـ الحلولية وما بعد الحداثة .

ومع تصاعد معدلات الحلول يصبح مركز العالم الإنسان والطبيعة/ المادة ، فتظهر العلمانية الجزئية والشاملة اللتان سيتم تناولهما في المجلدين الثاني والثالث . (والذى سارعت بنشرهما قبل المجلدين الأول والرابع على أمل أن أعيد طرح قضية العلمانية ، وأفتح باب الاجتهاد بخصوصها) . ومع ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة تظهر كلٌّ من النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية/ المادية التي عادةً ما تصفَّى لصالح المادة ، فتتعدَّد مراكز الحلول المادية وتنتقل من الاقتصاد إلى الجنس أو الإرادة أو الزعيم . . . إلخ ، وبالتالي يصبح العالم بلا مركز ، وتحل ما بعد الحداثة محل التحديث والحداثة .

وما بعد الحداثة لا تشكل انحرافًا عن الحضارة الغربية ، وإنما هي كامنة في منظومة الحداثة نفسها وما أسميه «نزعتَها التفكيكية» ؛ لأنها جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء ، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية . ولكن القانون الطبيعي لا يعترف بأي مطلقات ، إذ إنه يقوم بتفكيك كل شيء بما في ذلك الإنسان . ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة أو إنكار المركز ، إلهيّاً كان أم إنسانيّاً ، وإنكار القيمة ، بل إنكار الحقيقة أصلاً ، ومن ثَمَّ المقدرة على الحكم ؛ أي أننا نصل في النهاية إلى مرحلة اللاعقلانية المادية ، وهذا ما سيتم تناوله في المجلد الرابع من هذه الموسوعة .

كما صدر لى كتاب حوارى مع الدكتور فتحى التريكى بعنوان : **الحداثة وما بعد الحداثة**.

الفصل الثاني
بعض الثمرات الأولى

الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة

كانت أولى محاولاتي لاستخدام النماذج عام ١٩٦٥ حين كتبت دراسة باللغة الإنجليزية عام ١٩٦٥، عنوانها «**الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعي Competitve** Capitalism and the Natural Man (نُشرت الترجمة العربية في الطليعة في فبراير عام ١٩٧١ بعنوان «**الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة**»). وكما هو واضح أخذت عنصراً من عالم الاقتصاد (الرأسمالية) وآخر من عالم دراستي الأدبية للرومانتيكية (العودة للطبيعة) وحاولت أن أرى العلاقة بينهما (وهذه إحدى مزايا النماذج التحليلية، أنها تظهر العلاقة بين عنصرين قد يبدو لأول وهلة وكأنه لا علاقة بين الواحد والآخر). وقد سميت النموذج التحليلي آنذك «المعتقدات الشائعة» أو «الأسطورة الحاكمة» (في الأصل الإنجليزي: رجيوليتنج ميث regulating myth). وفرقت في دراستي هذه بين المعتقدات الشائعة والأيديولوجيا، فقلت: «بينما تحاول الأيديولوجية أن تشرح الظواهر الاجتماعية والاقتصادية المعقدة ليتسنى للأفراد والجماعات أن يتخذوا قراراً فيما يواجههم من مشكلات تاريخية واجتماعية، نجد أن المعتقدات الشائعة تحدد سلوك الإنسان في المشكلات التي قد يبدو أنها بدون طابع اجتماعي مباشر، مثل الحب والزواج والعلاقات الأسرية، كما أنها تؤثر على الحضارة اليومية ومنتجاتها مثل الأغاني والأفلام والتمثيليات الإذاعية. مثل هذه المعتقدات يحددها ولا شك الإطار الأيديولوجي العام للمجتمع، ولكنها في الوقت نفسه تحقق ضرباً من الاستقلال النسبي عن الأيديولوجية».

ثم بيَّنت أن الأيديولوجيا أكثر تحدداً من المعتقدات الشائعة، فالمعتقدات الشائعة تصوغ وجدان الإنسان بشكل لا واع، كما أن أصحاب المعتقدات الشائعة يظنون أنها من

المسلمات الأزلية، وأنها جزء عضوي من النفس البشرية ذاتها وليس من أي نظام اقتصادي وسياسي. «فالمعتقدات الشائعة أشبه ما تكون بالعدسة التي تلتقط إشعاعات من القاعدة الاقتصادية ومن الأيديولوجيا السائدة في المجتمع (ومن مصادر كثيرة أخرى مثل الأساطير السائدة في المجتمع وعاداته وتقاليده) وبعد أن تمزجهم جميعًا تضعهم في إطار محسوس مباشر يمكن لخيال المرء أن يستجيب له».

إن مفهوم المعتقدات الشائعة والأسطورة الحاكمة هو محاولة لإيجاد مسافة بين العقل والواقع، وبين الإنسان والطبيعة، وبين المثير والاستجابة، فيصبح الواحد مختلفًا عن الآخر، برغم علاقاتهما الوثيقة، ومن ثم يمكننا أن نبيِّن أن استجابة العقل للواقع ليست مباشرة (مادية انعكاسية) وإنما أكثر تركيبًا، فالعقل ليس جزءًا من الواقع المادي، يُردُّ إليه، وإنما هو جزء من الكيان الإنساني المستقل نسبيًا عن الواقع المادي.

ودراسة «الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة» هي محاولة للتوصل للنموذج الكامن أو الأسطورة الحاكمة في النظام الرأسمالي (العلماني الشامل فيما بعد). وقد وجدت أن الأسطورة الحاكمة في هذا المجتمع هي الطبيعة (الطبيعة/ المادة فيما بعد)، وبيَّنت أن الحيوانات تعيش في الطبيعة، فهي بسيطة انعكاسية، أما الإنسان فهو يعيش في المجتمع الإنساني والحضارة والتاريخ. فقلت:

«لقد كان من الممكن على الإنسان أن يطور المعرفة ويورِّثها (وبذا يتخلص من الثبات (أي الجمود) الذي تتسم به الكائنات الطبيعية) لأنه يعيش داخل المجتمع الذي مكَّنه من أن يتخطى قدراته وتجربته الفردية. إلا أن حياة الإنسان داخل المجتمع برغم أنها حررته من الطبيعة قد حدت من حريته الفردية لأن عليه أن يلتزم بالقيم والقوانين الاجتماعية (لأن حياته لا تنظمها القوانين الأزلية للطبيعة).

«وإذا كانت الحيوانات حرة حرية مطلقة، مستعبدة استعبادًا مطلقًا، فالإنسان قد حقق قسطًا من الاستقلال عن الطبيعة، وفقد جزءًا من حريته. في الطبيعة يوجد ثبات (تكرار) واستقطاب، وداخل التاريخ يوجد صراع وتمازج. هذا التمييز بين الكائنات الطبيعية والكائن الوحيد الاجتماعي صاحب التاريخ سيساعدنا في محاولتنا فهم حقيقة الرؤية البورجوازية للواقع».

ومن بنية الطبيعة، انتقلت إلى السوق حيث تأخذ العلاقات طابعًا غير إنساني، وبيَّنت

أن عالم السوق لا يختلف كثيراً عن عالم الطبيعة إذ إن ثمة تأرجحًا شديدًا بين الفردية المفرطة من جهة وفقدان الذات من جهة أخرى. وقلت في ذلك: «الحتمية المطلقة وفقدان الإرادة الإنسانية، وعدم جدوى القيم التي خلقها الإنسان هي بعض صفات الرؤية البورجوازية للإنسان. ولكن الغريب في الأمر أن الجانب الآخر من هذه الرؤية يناقض الجانب الأول تمام المناقضة، فالفرد المسيَّر، فاقد الإرادة، هو في الوقت نفسه فرد حر تمام الحرية، إذ إن العالم الموضوعي لا وجود له خارج ذات هذا الفرد».

هذا هو نمط التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى التمركز حول الموضوع والذي وجدته نمطًا أساسيًا داخل الفلسفات المادية. وقد بيَّنت في المقال أنه النمط الأساسي الكامن في الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة، بل ويتضح في الحضارة اليومية البورجوازية (شخصية باتمان أو طرزان بحُسبانها شخصيات نيتشوية: إرادة مطلقة ولكنها في الوقت ذاته شخصيات غير إنسانية خاضعة للقانون الطبيعي).

ثم أشرت إلى أن تقبل فكرة العودة إلى الطبيعة والذوبان فيها (النزعة الجنينية فيما بعد) هي فكرة معادية للتاريخ ولاستقلال الإنسان عما حوله، وأنها تخلق لدى الإنسان استعدادًا لأن يقبل تَحكُّم السوق وآلياتها فيه، ثم تَحكُّم أي مجردات غير إنسانية. «فإذا قبل الإنسان حركة الطبيعة الدائرية الرتيبة الثابتة على أنها هي الحركة المفروضة أن تكون، فإنه سيقبل كل أعاجيب النظام الرأسمالي، ويقبل قوانين العرض والطلب كما لو كانت قوانين أبدية (أليست هذه القوانين من صنع «الطبيعة»؟)، وتجعله يحيا حياة لا معنى لها، وبلا نشاط خلاق فيها، ينتج ما لا يستهلك، ويستهلك ما لا يريد. كما أن فكرة الطبيعة والإنسان الطبيعي تجعل من السهل على المواطن العادي أن يتقبل لا أخلاقية هذا النظام، وبشاعة استغلاله، لأن الإنسان الطبيعي، تمامًا مثل الرأسمالي، ولأن الطبيعة، تمامًا مثل الرأسمالية، غير خاضعين للمقاييس الأخلاقية والاجتماعية» (والحديث هنا عن العلمانية الشاملة بشكل كامن). ثم ختمت المقال بالحديث عن الاستعارة (أي الصورة المجازية) العضوية بحُسبانها استعارة تؤكد الحتمية واختفاء عنصر الإرادة الإنسانية واختفاء الوعي التاريخي.

وهذه الدراسة (التي كُتبت عام ١٩٦٥) تطرح الموضوعات الأساسية التي ظهرت في معظم دراساتي فيما بعد: الإنساني مقابل الطبيعي - الثنائية مقابل الواحدية - الجدلي

(الفضفاض والمركب، في معجمي الحالي) مقابل العضوي والآلي والبسيط - التاريخ مقابل العداء للتاريخ - الطبيعة بحُسبانها نهاية التاريخ والإنسان. ولعل هذا الموضوع الأخير يحتاج إلى قليل من الشرح. فقد بدأت أدرك أن الحضارة البورجوازية (العلمانية الشاملة فيما بعد) حضارة معادية للتاريخ. فرؤيتها للكون مرتبطة تمامًا بآليات السوق، بالعرض والطلب، وهي آليات بسيطة لا تعرف تركيبية الإنسان ولا مقدرته على التجاوز ولا جدلية التاريخ. واقترحت في بحثي أن المدخل الحقيقي لدراسة الحضارة البورجوازية هو دراسة عدائها للتاريخ (ومن ثم عدائها للإنسان كظاهرة مستقلة عن الطبيعة). فالسوق بآلياتها البسيطة هي الطبيعة البسيطة حيث تتحول غابة روسو الجميلة إلى غابة داروين الشريرة، ولكن برغم «التحول» الظاهري، فإن كلتيهما تتسم بالبساطة والواحدية، أي أن الحديث عن العودة للطبيعة هو حديث عن الهرب من التاريخ وعن إنكار التجاوز وتصفية الإنسان. (فهو تعبير عن النزعة الجنينية في الإنســان مقابل النزعة الإنسانية أو الربانية).

رسالة الدكتوراه: تمهيد

ازداد ترابط كل هذه الموضوعات بعضها مع بعض ومع موضوعات أخرى حين بدأت في كتابة رسالتي للدكتوراه عام ١٩٦٧، وازداد تملكي لناصية النموذج كأداة تحليلية (دون أن أسميه). وكنت قد لاحظت أن شعر الشاعر الأمريكي وولت ويتمان يتضمن كثيراً من الموضوعات الأساسية التي تهمني (كل هذا يثير قضية الموضوعية والذاتية: هل وجدت في شعر ويتمان تعبيراً جيداً عن هذه الموضوعات لأنه بالفعل كذلك، أو أنني وجدتها بسبب انشغالي الشديد بها؟ وللخروج من هذه الورطة، أقترح دائمًا - كما أسلفت - أنه بدلاً من أن نقبل أطروحة ما لأنها «موضوعية» ونرفض أخرى بحجة أنها «ذاتية»، علينا أن نخضع أي أطروحة، ذاتية كانت أم موضوعية، للاختبار لنرى مقدرتها التفسيرية). المهم، كتبت رسالة للدكتوراه عنوانها - كما أسلفت - «الأعمال النقدية لوليام وردزورث ووولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ».

وقد أصبحت الرسالة قضية شخصية تهمني بشكل وجودي إلى درجة أن بعض زملائي قالوا إنهم لن يستمروا في كتابة رسائل عن موضوعات عامة جافة، لا علاقة لها بهمومهم الشخصية، وأنهم لن يستأنفوا برنامج الدراسات العليا إلا بعد أن يجدوا

موضوعًا يمكنه أن يصبح أيضًا إشكالية حية. وقد أصبح ويتمان بالنسبة لي رمزًا للسيولة والعدمية واللامعيارية التي تتهدد الإنسان. ولذا قرأت كل رسائله الشخصية (المنشور منها وغير المنشور)، بل وذهبت إلى مدينة كامدن في نيوجرسي (حيث أقام في الأيام الأخيرة في حياته) وبدأت أجمع الحكايات التي انتشرت حوله.

وكعادته معي، تحمس أستاذي البروفسير وايمر للرسالة بشكل منقطع النظير، فكان نعم المشرف ونعم الصديق. وحين انتهيت من كتابة الرسالة اختار ثلاثة أساتذة ممتحنين لمناقشة الرسالة من بينهم الأستاذ بول فسيل Paul Fussel، وهو من كبار الكُتَّاب الأمريكيين (في الوقت الحاضر). كنت أمقت الرجل، وكان - والحمد لله - يبادلني المشاعر نفسها. كان الصراع بيننا يأخذ شكل مبارزة فكرية مستمرة. فعلى سبيل المثال، كان يلقي مرة محاضرة عن الأنواع الأدبية واستخدم صورة مجازية عضوية هيجلية لتفسير ظهور واختفاء الأنواع الأدبية، إذ شبهها بالكائنات الطبيعية التي تُولد وتموت (مما يعني في واقع الأمر السقوط في حتمية بيولوجية عضوية والتي تعني نهاية التاريخ). كنت بين المستمعين فرفعت إصبعي وطلبت الكلام، وعبَّرت عن احترامي الشديد لرؤيته العضوية الهيجلية وتقديري لها (وهذا أمر بروتوكولي لابد منه)، ثم بيَّنت أنها رؤية غير قادرة على تفسير تدهور واختفاء الأنواع الأدبية، فهي (أي الأنواع الأدبية)، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ليست كائنات عضوية. ولذا، لابد من استرداد التاريخ الإنساني حتى نفهم ماذا يحدث (أي لابد من استرداد الإنسان ككيان مستقل عن عالم الطبيعة/ المادة وكفاعل حر ومسئول يتمتع بقسط من الحرية داخل الحتميات المختلفة).

وضربت للأستاذ فسيل مثلاً بالملحمة، فقلت: إن الملحمة هي النوع الأدبي الأساسي في العصور القديمة، البطولية الوثنية، فهي تجسد رؤية الجماعة لذاتها وللكون، وتحتوي على منظومتها العقيدية والدينية، فهي تكاد تكون بمثابة كتابها المقدَّس. ولا يمكن للمجتمع أن يستمر بدون الملحمة. ولذا، كان من السهل على هومر ثم على فيرجيل، بل من الضروري، أن يكتبا ملاحم. أما في العصور الوسطى المسيحية في الغرب، فقد حل الإنجيل محل الملحمة بحُسبانه مستودعًا للعقائد ورؤية للكون. ولم تكن العصور الوسطى المسيحية عصراً بطوليًا، فالمثل الأعلى لم يكن المحارب وإنما الراهب أو الإنسان التقي. وفي نهاية العصور الوسطى، كتب دانتي ملحمته الكاثوليكية الكوميديا الإلهية حيث يحقق البطل تجاوزه لعالمه الأرضي لا من خلال الفعل البطولي الفردي وإنما من

خلال فعل التقوى: حبه لبياتريس، وهو صدى للحب المسيحي للعذراء مريم. أما الملحمة البروتستانتية التي كتبها جون ميلتون فهي الفردوس المفقود، والتجاوز هنا أيضًا يتم من خلال الإيمان الديني الفردي، لأن هذا هو عصر البطولة الديني في الإطار البروتستانتي.

وبعد هذا، مع ظهور العقلانية المادية والرؤية العلمية، أصبح من المستحيل أن يكتب أحد ملحمة. ولذا نجد أن معظم الشعراء في العصر النيوكلاسيكي في أوربا (القرن الثامن عشر)، كانوا يحلمون بكتابة ملحمة لأن النظرية النقدية كانت تضع الملحمة على قمة هرم الأعمال الأدبية، ولكن ما كُتب من ملاحم كان جامدًا ومملاً للغاية. وحينما حاول ألكسندر بوب كتابة ملحمة، كتب ملحمة مضادة، ملحمة ساخرة معادية للبطولة mock-heroic هي قصيدة **اغتصاب خصلة الشعر** The Rape of the Lock حيث يستخدم الشاعر كل تقاليد الملحمة البطولية في وصف عالم غير بطولي، عالم القرن الثامن عشر حيث يرتدي الجميع ملابسهم المعطرة البالغة الأناقة والتصنع، ويحيون حياتهم كأنهم راقصو باليه! والنتيجة هي سخرية من مجتمع جميل ضيق، يذكرنا في الوقت ذاته بعالم البطولة الحقيقي الرحب الذي ولى. ففي عصر العقل والاستنارة (وعلمنة الإنسان) لا يوجد مجال للتجاوز أو البطولة.

ثم ظهرت الثورة الرومانتيكية. وحينما حاول الشعراء كتابة ملحمة، كانت دائمًا تأخذ شكل سيرة ذاتية، فالبطولة هي كفاح الشاعر الرومانسي حتى يدرك ذاته والعالم من حوله والعلاقة بينهما. وهكذا، فالتجاوز يتحقق من خلال الانغلاق على الذات. ونحن هنا لا نتحدث، في واقع الأمر، عن ملحمة، وإنما عن شعر غنائي يطمح إلى أن يكون ملحمة. ثم كتب بايرون قصيدة دون جوان التي يتحدث فيها عن البطل الملحمي واستحالته في عصر النفعية والعقلانية المادية ـ وهكذا ماتت الملحمة. وبعد ذلك التاريخ كتب الشعراء الغربيون قصائد طويلة نوعًا مثل «الأرض الخراب» لإليوت التي يُشار إليها بأنها «ملحمة العصر الحديث» ولكنها لا علاقة لها بالملحمة على الإطلاق ـ فلا يوجد فيها بطل ولا طموح ولا تجاوز ولا أشواق، وإنما عقم وخراب وموت.

وجوهر ما فعلته في هذا التاريخ القصير لظهور الملحمة واختفائها، هو أنني رفضت صورة (أو نموذج) الأستاذ بول فسيل المجازية العضوية الحتمية الاختزالية المغلقة (وكأن تاريخ الأعمال الأدبية نبات ينمو ثم يموت من تلقاء نفسه) وأحللت محلها نسقًا (أو

نموذجًا) تاريخيًا إنسانيًا مركبًا مفتوحًا يخلط بين المادي والمعنوي، بين التاريخي والفكري، ولا يعطي أولوية سببية لعنصر واحد. وكان رد البروفسير فسيل عليّ سخيفًا للغاية، إذ قال: «إن هذه وجهة نظر رائعة، ونرجو من مستر المسيري وأمثاله من دعاة المذهب الإنساني الماركسي أن يطوروا رؤاهم هذه»، أي أنه رفض بكل بساطة أن يدخل معي في حوار.

حذرت أستاذي البروفسير وايمر من فسيل، وقلت له إن الهوة الفكرية التي تفصل بيني وبينه ضخمة، وسيكون من العسير عليه اجتيازها وبالتالي سيكون من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، عليه مناقشة رسالتي. فضحك الأستاذ وايمر وقال: «أنت دكتاتور وسلطان شرقي لا تفهم الديمقراطية الأمريكية وروح الليبرالية». فقلت له: «أنا أفهم جيدًا حدود الديمقراطية والليبرالية... هناك خطوط حمراء إن عبرتها قُضي عليّ، وقد عبرت هذه الخطوط في رسالتي للدكتوراه: طالب من العالم الثالث يتحدى الرؤى الغربية السائدة، بل يتعامل مع الحضارة الأمريكية بطريقة أنثروبولوچية محايدة، تمامًا كما يتعامل أي أنثروبولوچي غربي مع إحدى القبائل الإفريقية». فقال أستاذي: «ولكن فسيل هيجلي مثلك». فبيَّنت لأستاذي أنني لست هيجليًا برغم إيماني بالجدلية، بل إنني أرى أن الهيجلية هي فلسفة واحدية لا تعرف الثنائيات ولا تفصل بين المادي والروحي أو بين الطبيعي والإنساني وتردُّ كل شيء إلى عنصر واحد، وأنها تؤدي في التحليل الأخير إلى نهاية التاريخ. فضحك أستاذي وأصر على موقفه، فقمت بإرسال نسخة من الرسالة إلى البروفسير فسيل وأخرى إلى البروفسير وليام فيليبس وثالثة إلى الروفسير ماريوس بيولي Marius Bewley (وكان من أهم المتخصصين في الأدب الرومانسي).

وكنت قد تعرضت في رسالتي لمسألة الشذوذ الجنسي عند ويتمان، وبيَّنت أنها ليست انحرافًا شخصيًا وإنما هي جزء من منظومة ويتمان ورؤيته للكون وتوجهه الحاد نحو اللذة، وأن العداء للتاريخ وإعلان نهايته يؤدي إلى التمركز المتطرف حول الذات، وأن الشذوذ الجنسي هو النتيجة المنطقية لهذا الاتجاه. هذا على عكس الفعل الجنسي بين الرجل والمرأة (وبخاصة في إطار الأسرة) فهو فعل اجتماعي تاريخي، له نتائج اجتماعية تاريخية، أي نتائج إنسانية عامة تهم الإنسان ككائن اجتماعي، وليس كمجرد فرد منغلق على نفسه إذ يعيد المجتمع إنتاج نفسه من خلاله فيضمن استمراره وترابطه. (وقد تناولت الموضوع

نفسه في كتاب **الفردوس الأرضي**). ومن هنا تنبأت بانتشار الشذوذ الجنسي في الولايات المتحدة مع ازدياد التمركز حول الذات وتصاعد معدلات البحث عن المنفعة الشخصية واللذة الذاتية (هذا في أواخر الستينيات قبل أن تصبح مناقشة مثل هذه الموضوعات أمرًا مألوفًا. كما تنبأت بأن مرحلة الشذوذ ستتبعها مرحلة أكثر انغلاقًا على الذات، وهي مرحلة الاستمناء حيث يصل النموذج إلى لحظة تحققه حين لا يدخل الإنسان في علاقة إلا مع نفسه. ولعل انتشار الإيدز والإنترنت سيساعدان على ذلك).

وقد بيَّنت أن كل قصائد ويتمان المعادية للتاريخ والتي تعلن موته تنتهي بموقف فيه شذوذ جنسي. على عكس القصائد ذات البعد التاريخي الاجتماعي مثل المرثية التي كتبها بعد اغتيال إبراهام لنكولن. وقدمت قراءة تفصيلية مقارنة لتلك القصائد، بينت فيها الاختلاف في الصور والأسلوب والبنية. هذا ديدني في قراءة النصوص الأدبية: أطرح رؤيتي التاريخي الاجتماعية الفلسفية، ولكني لا أكتفي بذلك، بل أبيِّن كيف تتبدى من خلال تفاصيل وبنية العمل الذي أدرسه، أي أنني أرى البنية التاريخية الاجتماعية في تماثلها مع البنية الجمالية.

أذكر هذا الموضوع لأن البروفسير ماريوس بيولي كان شاذًا جنسيًا، وكان صديقه البورتوريكي يأتي ليقابله في القسم. ومثل هذه الموضوعات كانت أمورًا نتحدث عنها آنذاك همسًا، إذ كانت توجد في منطقة رمادية لا هي بالسرية ولا هي بالعلنية (بعد مناقشة الدكتوراه، أصيب البروفسير بيولي (الذي كان يتحدث عن صديقه بصراحة بالغة) بالإنفلونزا ومات على الفور، ويبدو أنها كانت حالة إيدز مبكرة، ولكن المرض لم يكن قد اكتشف بعد). أما فسيل فقد كان متزوجًا، ولكنني أخبرت أستاذي (ساخرًا) بأن موقفه من العالم هو موقف المتمركز تمامًا حول ذاته، فهو شاذ جنسيًا من الناحية الفكرية والنفسية، برغم أنه متزوج وأنجب أطفالاً من الناحية الفعلية (كان هناك إعلان تليفزيوني في ذلك الوقت عن سلعة تصلح for the single woman, whether married or un-married، وهي عبارة تعني «للمرأة العزبة سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة»، أي أنه تم فصل حالة الزواج الفيزيقية من حالة العزوبية النفسية). وبالفعل دعا بول فسيل أعضاء أسرته، عام ١٩٧٢، وأخبرهم بأنه سيُطَلِّق زوجته ليعيش مع صديقه. وقد أصبح بعد ذلك من أكبر المدافعين عن الشذوذ الجنسي. ساعتها، اتصل بي أستاذي من الولايات المتحدة وقال: لقد صدق حدسك. ولكني في زيارة أخيرة في الولايات المتحدة عام

٢٠٠٠، أخبرني أستاذي بأن فسيل «طلَّق» صديقه وتزوج من امرأة (ولعل سنه يتجاوز ٧٥ عامًا). وأن زوجته الأولى كتبت مذكراتها عن حياتها مع فسيل، وكيف أنه كان يحب أن يسير عاريًا أمام ضيوفهما!

الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ

يمكنني الآن أن ألخص رسالتي للدكتوراه باعتبارها أول أعمالي الفكرية المتكاملة التي تداخلت فيها معظم الموضوعات الأساسية في حياتي (الحلولية ـ العلمانية الشاملة) والتي تضمنت أجندتي البحثية التي لم تتحقق إلا في الموسوعة وفي الكتب التي ستصدر بعدها بإذن الله. كما أن رسالتي للدكتوراه ـ كما أسلفت ـ هي أول دراسة مطولة أكتبها ولا تلجأ للرصد المباشر، وإنما تستخدم النماذج كأداة تحليلية بشكل واعٍ.

كان هناك رأي سائد في الأوساط العلمية أن وردزورث «أثَّر» في ويتمان. وكان المطلوب أن أحدد هذا الأثر على الطريقة المادية، الموضوعية المتلقية، التي أسلفت الإشارة إليها. ولكني فعلت العكس تمامًا. فانطلقت في رسالتي للدكتوراه من رفضي هذه الرؤيةَ لفكرة التأثير والتأثر ولفكرة وحدة (أو واحدية) العلوم، ومن الإيمان بالعقل التوليدي والإنسانية المشتركة. فقسَّمتَ رسالتي (في النسخة الأولى) إلى عدة أقسام، وكان تقسيمًا غير تقليدي بالمرة. فالجزء الأول سميته «الأطروحة (ثيسيس thesis)»، أما الجزء الثاني فقد سميته «أطروحة مضادة (أنتي ثيسيس antithesis)»، ثم جزء ثالث سميته «الأطروحة المركبة (سينثيسيس synthesis)». ولكن بدلاً من الانغلاق الهيجلي داخل الإيقاع الثلاثي الزائف، أضفت جزءًا رابعًا قصيرًا سميته «الممارسة (براكسيس praxis)» وجزءًا خامسًا سميته «الملحق الأيديولوجي» (وكان هو مقال «الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة» الذي أسلفت الإشارة إليه).

ولجأت إلى حيلة سماها أستاذي «برختية» (نسبة إلى الكاتب المسرحي الألماني برتولد برخت Bertold Brecht)، وهي أنني في الجزء الأول من الرسالة اصطنعت موقف العالم الأكاديمي الموضوعي الوضعي القح الذي يؤمن بأهمية تعقب علاقات التأثير والتأثر بين الكُتَّاب بعضهم ببعض وكأنه شرلوك هولمز. وبصرامة بالغة مصطنعة، بيَّنت (بما لا يقبل الشك) أن وردزورث أثَّر على ويتمان في ٢٤ موضعًا مختلفًا، وقدمت البراهين الصلبة

على ذلك من خلال عمودين متقابلين، توجد في الأول مقتطفات من شعر ونقد وردزورث، وأدرجت في الثاني مقتطفات من شعر ونقد ويتمان، تبين أثر وردزورث عليه (كما يفعل الأكاديميون ممن يؤمنون بفكرة التأثير والتأثر المادية التي أشرنا إليها).

ولكنني في خاتمة الجزء الأول (التي سميتها «خاتمة لم يختتم فيها شيء»)، أضفت بطريقة فجائية وغير متوقعة أن هذه حقيقة صلبة لا قيمة لها على الإطلاق، إذ ما فائدة أن نعرف أن فلانًا قد أثَّر على علان في أربعة وعشرين موضعًا مختلفًا؟ وسميت هذا مجرد «معرفة» (باللاتينية: سكينتا scientia) وليس «حكمة» (باللاتينية: سابينتيا sapientia) (مقتبسًا بذلك كلمات الحكيم الروماني شيشرون)، أي أنني ميَّزت بين الظاهرة الطبيعية المادية البسيطة والظاهرة الإنسانية المركبة، وبين الحقائق والحقيقة والحق، وبيَّنت خطورة النموذج المعلوماتي التراكمي الذي يساوي بين المعلومات والمعرفة، وخطورة وهم المعرفة الذي يخلقه. ثم اختتمت هذا الجزء بقولي: «فلنبدأ إذن حيث يجب أن نبدأ، في عالم رؤية الكون والجذور الثقافية والتاريخية والدينية والاقتصادية».

وكتبت الجزء الثاني (الأطروحة المضادة). ويبدو أن تجربتي في الولايات المتحدة قد طرحت على عقلي ووجداني بإلحاح شديد مقولة التاريخ. فالمجتمع الأمريكي مجتمع حديث يقال له «متقدم»، ليس له تراث تاريخي، ولذا يتجه إيقاعه العام نحو الآن وهنا، والمباشر والمحسوس، والعملي. وكل هذه في تصوري أحاسيس معادية للتاريخ الذي يعبر عن نفسه من خلال أنماط تتبدى من خلال رقعة زمنية عريضة وتفاصيل كثيرة، وإدراك هذه الأنماط يتطلب حسًا تاريخيًا لا يُعرف في الآن وهنا. كما لاحظت أن كتابات American Transcendentalists (الترانسندنتاليين الأمريكيين) مثل إمرسون وثورو تتأرجح بين التفاصيل الكثيرة والأفكار المجردة (مثل فكرة «روح العالم» التي سبقت الإشارة إليها، وهي المقابل الأمريكي للمفهوم الحلولي أنيموس موندي animus mundi).

ومن خلال حوار استمر عدة سنوات مع الصديق كاڤين رايلي بدأت أدرك أهمية البُعد التاريخي، فاستخدمته في رسالتي، حيث قارنت بين وردزورث وويتمان مستخدمًا مقولة التاريخ وموقف الإنسان منه كمقولة معرفية تحليلية في مقابل مقولة الطبيعة، أي أنني استخدمت نموذجًا تحليليًا قوامه التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع تجاوز الطبيعة والإنسان البسيط الطبيعي المعادي للتاريخ والذي يرد إلى ما

هو دونه، أي عالم الطبيعة. فأشرت إلى أن كلاً من وردزورث ويتمان قد تم تصنيفهما على أنهما شاعران «رومانتيكيان»، وأن هذه حقيقة صلبة عامة لا يمكن الاختلاف بشأنها، ولكنها مع هذا لا معنى لها، فنقط الاختلاف بينهما جوهرية وأكثر دلالة. فالشاعر الإنجليزي ينتمي إلى الكنيسة الإنجليكانية ذات التوجه «الكاثوليكي» (بتأكيدها على الطقوس، وفكرة الكنيسة كمؤسسة وسيطة)، بينما ينتمي ويتمان إلى جماعة الكويكرز (جماعة بروتستانتية متطرفة ترفض الطقوس وأي وساطة بين الإنسان والخالق، وتؤكد على ما يُسمَّى «الصوت الداخلي»، أي الصوت الذي يسمعه الإنسان داخله ويتلقى منه الإلهام والمشورة. وهذا الصوت يحل محل التجربة الدينية الجماعية، ويجعل الطقوس والشعائر لا لزوم لها). وكان وردزورث يعيش في مجتمع مر بكل المراحل التاريخية ما قبل الرأسمالية، تتداخل فيه الحداثة بالتقاليد والعناصر المادية بالعناصر الروحية (دون أن تمتزج). أما ويتمان، فكان يعيش في مجتمع استيطاني لا يعرف إلا الشكل الرأسمالي في التنظيم الاقتصادي وفي الرؤية للكون.

ولكل هذا، فإن موقفهما من الكون مختلف تمامًا على الرغم من بعض التشابه في التفاصيل. فوردزورث يغازل الحلولية وحسب (استخدمت كلمة بانثيزم pantheism الإنجليزية) ويتحدث عن «العودة» ولكنه لا يسقط فيها أبدًا، فقد اكتشف أن هذه العودة الحلولية للطبيعة والامتزاج بها هي نزعة معادية للتاريخ والدين والإنسان. ولذا، فإن العودة للطبيعة عنده هي مجرد «صورة مجازية» أو لحظة. ولحظات الشطح الصوفية لحظات مؤقتة (ولذا سميت هذا الجزء «هامشية أسطورة الطبيعة»)، ومن هنا فإن «شاعر الطبيعة»، كما كان يُسمَّى، لا يفقد ذاته فيها، فهو يستند إلى تراث تاريخي قوي وإيمان عميق بالإنسان (وبالإله الذي لا يتجلى في الصوت الداخلي وحسب، وإنما من خلال طقوس اجتماعية). وبالتالي فهو في واقع الأمر شاعر الإنسان في لحظات حزنه وفرحه (وهذا على كلٍّ وصف وردزورث لنفسه). وقدمت قراءة لقصيدة «الحاصدة الوحيدة» التي سمعها الشاعر فسحرته بغنائها، بل وكادت أن تكتسحه وتقذف به في اللازمان، ولكنه يتماسك ويتذكر التاريخ والحدود الإنسانية فيرفض التوحد بالمنظر الذي أمامه (الطبيعة) ويحمل أنغامها في قلبه ويرحل، أي أنه وقف على عتبات لحظة الحلول وذوبان الذات في الموضوع ولكنه قاوم وتماسك وانتصر، فازداد ثراءً من اللحظة (الطبيعية الحلولية) دون أن يتخلى عن حدوده (الإنسانية) التي تميزه كإنسان.

ثم قارنت كل هذا بشعر ويتمان الذي وصفته بأنه شاعر حلولي صوفي مادي يعادل بين الروح والمادة ويقرن بينهما (على طريقة هيجل) (ولذا سميت هذا الجزء «مركزية أسطورة الطبيعة»). وهو يتغنى بالمادة والجنس والكهرباء والجاذبية الأرضية التي يرى أنها تشبه الجاذبية الجنسية. فالإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الكون، ووعيه لا يتجاوز الطبيعة، بل عليه أن يتكيف معها ويذعن لها. كما أن الإيمان المطلق لدى ويتمان بالطبيعة (وعداءه للإنسان المركب التاريخي) يترجم نفسه إلى عداء للتاريخ يتضح في محاولته الوصول إلى نهاية التاريخ وإلى اليوتوبيا التكنولوجية. وكان ويتمان يرى أن أمريكا هي الفردوس الأرضي، قمة كل التطور التاريخي السابق، فهي دولة العلم والتكنولوجيا التي ستهدم التاريخ وتعلن نهايته (وذلك قبل أن يتحدث فوكوياما في نهاية الثمانينيات عن انتصار الليبرالية التي تؤدي إلى نهاية التاريخ). وكما يقول ويتمان «جوهر المثالية الأمريكية هو علْمَوَة (بالإنجليزية: تو سيانتايز to scientize) (نسبة إلى علْم) الروح والشرائع «اليونانية»، أي صبغها بالصبغة العلمية أو استخلاص قوانين عَلْمية عامة منها يدير الإنسان حياته من خلالها بطريقة علمية، وهذا هو جوهر فكرة وحدة أو واحدية العلوم). بل إن التاريخ يظهر، في أشعار ويتمان وفي كتاباته النقدية، كجثة هامدة وعبء ثقيل يحاول الإنسان قدر طاقته أن يتخلص منه، حتى ينطلق من نقطة الصفر (ونقطة الصفر هذه تشبه أمريكا التي رفضت التاريخ الأوربي لتبدأ من «جديد» بلا أعباء أخلاقية ولا تراث تاريخي). وويتمان في رؤيته واحدي يَردُّ التاريخ إلى الطبيعة، ويَردُّ الطبيعة إلى مبدإ واحد - «القانون الذي لا يتغيَّر؛ الحتمي - مثل قوانين الشتاء والصيف، والنور والظَلام!».

ونكتشف أن الجنس في شعر ويتمان، مثل الطبيعة، هو شكل من أشكال الهروب من التاريخ ومن التركيبية الإنسانية (فلمسة واحدة من يد الحبيب تعطيه إجابة شافية عن كل الأسئلة الخاصة بالواقع وتهدم كل الثنائيات). والجنس يسوي كل الأشياء بعضها ببعض، فتصبح الحياة مثل الموت، والإنسان مثل الطبيعة، والروح مثل الجسد (في مقدمة الدكتوراه وضعت اقتباسين أحدهما من القرآن ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفةً﴾ (البقرة: ٣٠)، والآخر من ويتمان يقول فيه إنه سيذهب ويعيش مع الحيوانات فهي مكتفية بذاتها).

وشعر ويتمان مفعم بهذه «الرغبة في العودة»، الحرفية والمادية الدائمة، إلى الطبيعة، أو المبدإ الواحد (وليس مثل وردزورث الذي يعود إلى الطبيعة، مجازًا وحسب، وللحظات وحسب). وكثير من قصائد ويتمان تبدأ بالابتعاد التدريجي عن الحضارة والاقتراب المتزايد من الطبيعة إلى أن يلتحم بها تمامًا، ويصل إلى اللحظة النماذجية، لحظة ذوبان الذات الإنسانية في الطبيعة المادية، وهي عادةً ما تكون لحظة قذف جنسية (مع محب من جنسه) يُعلن فيها تحرره من عبء التاريخ ومن التدافع ومن الحضارة والهوية، فهي لحظة نهاية التاريخ وتحقق الفردوس الأرضي.

وقد لاحظت تأرجح ويتمان بين الذات والموضوع. فهو شاعر ذاتي مغرق في الذاتية، ولكنه كان يلذ له أن يفقد ذاته تمامًا فيما يرى ويتأمل، ولذا فهو يستخدم ما سماه هو نفسه الكتالوج: أن يذكر الأشياء التي حوله دون ترتيب أو إعادة صياغة من خلال الخيال؛ فالموضوع المتجاوز للإنسان (لا الإنسان المتجاوز للموضوع) هو الذي له الكلمة النهائية. وبالتدريج، اكتشفت علاقة نهاية التاريخ (وهذا السقوط في الموضوعية) بغياب الحس الخلقي، وأن إلغاء التاريخ في أمريكا (الدولة الاستيطانية) يعني في واقع الأمر شرعية إبادة العنصر السكاني الأصلي (التاريخي) حتى يبدأ المستوطنون تاريخهم من نقطة الصفر. فالعداء للتاريخ هو في واقع الأمر عداء للإنسان.

وقد خلصت من مقارنتي بين الشاعرين إلى أن وولت ويتمان، الذي يسمونه في الولايات المتحدة «شاعر الديمقراطية الأمريكية»، هو في واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان.

في الجزء الثالث من الرسالة (الأطروحة المركبة)، اقترحت أن نعيد النظر في مسألة التأثير في ضوء الاختلاف في الرؤى، وبيَّنت أنه أثر حقيقي مادي وملموس ولكنه سطحي، لأن بنية فكر وردزورث ورؤيته (نموذجه المعرفي) لم تؤثر البتة في ويتمان، وأن الاختلاف (الفكري والثقافي) بينهما أهم من التشابه (المباشر المادي). أما القسم الرابع والأخير والذي سميته «الممارسة»، فقد كتبته بشكل فكاهي ساخر إلى حدٍّ ما، كما يتضح من عنوانه: «عشرون طريقة يمكن للجنس البشري بأسره أن يستفيد بها من رسالتي للدكتوراه»، وختمته بنفس العبارة التي خُتم بها البيان الشيوعي ولكن بعد تعديلها: «يا عمال العالم - لكل هذا - اتحدوا» (وكنت أنوي حذفه في النسخة النهائية). أما الملحق الأيديولوجي فكان عنوانه - كما أسلفت - «الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعي».

قدمت الرسالة، فأرسل بها أستاذي إلى بول فسيل وماريوس بيولي ووليام فيليبس. وقابلني بيولي وأخبرني بأن رسالتي للدكتوراه هي أحسن رسالة قرأها في حياته الأكاديمية. أما بروفسير فيليبس، فقد قابل الرسالة بفتور شديد وقال باقتضاب «عمل عظيم»، ولم يثر أي اعتراضات ولم يتفوه بأي كلمات مدح أو قدح (ولا أعرف سر هذا الفتور حتى الآن). أما فسيل فأمره كان مغايراً، إذ أعاد رسالتي بعد ساعتين من تسلمه لها وزعم أنه فعل ذلك بسبب وجود خطإ في علامات الترقيم في الصفحة الثانية! (أو كما قال في خطابه: «لا يمكن أن أقرأ رسالةً للدكتوراه تحتوي على خطإٍ في استخدام الفصلة في الصفحة الثانية I can not read a dissertation with a comma splice on the second Page وكلمة «سبلايس splice» تعني «خطأ» باللغة الإنجليزية الأكاديمية! فصُعق أستاذي وأخبرني بأن ما قلته عن حدود الديمقراطية على ما يبدو أمر صحيح.

وبعد أن رفض فسيل الرسالة، اضطررت لقضاء ستة شهور كاملة لإعادة كتابتها وتنقيحها (وقد ساعدني الأستاذ وايمر كثيراً في هذا، وهذا ما يتجاوز واجبه بمراحل). فأسقطنا التقسيم البرختي، كما استبعدت كثيراً من عبارات الذم والقدح في ويتمان وفي الحضارة الأمريكية، ودرست علامات الترقيم في الإنجليزية دراسة عميقة للغاية، إلى درجة أن دار النشر التابعة للجامعة كانت تتصل بي لاستشارتي في بعض المشكلات المتعلقة بهذا الأمر. ولكني على الرغم من كل هذا لم أغير من رؤيتي، وكل ما فعلته هو أنني استخدمت اسلوبًا باردًا حياديًا قلت من خلاله كل ما أريد، بل إنني زدت من عيار الهجوم الفعلي ووازنت هذا ببرود أسلوبي وحياده.

ثم تقدمت بالنسخة الجديدة، فوافق فسيل عليها وكتب خطابًا بدأه بالعبارة التالية: «هذه رسالة ممتعة بشكل يدعو إلى الجنون This is a maddeningly interesting dissertation، وهي عبارة لخَّصت موقفه المبهم (وبينت أن تحدي النموذج المعرفي المهيمن أمر من الصعب على المرء تقبله). وحُدِّد موعد المناقشة، وفوجئت بالأساتذة (بما في ذلك البروفسير بيولي) قد جاءوا ومعهم أطنان من الورق وأسئلة مكتوبة، وهذا أمر غير مألوف بعد قبول الرسالة للمناقشة. وصُعق أستاذي للمرة الثانية (كان أستاذي يُصعق دائمًا حينما يرى الشر، كان خيِّراً وقديسًا لدرجة تثير الفرح والحزن في ذات الوقت). وقررت أن أستخدم مدفعيتي الثقيلة وبكل ضراوة. وفوجئت بأن أستاذي قد اكتشف الموقف أيضًا،

فقرر أن يأخذ صفي دون أي تحفظ، وهذا أيضًا أمر غير مألوف، فوظيفة المشرف في مثل هذه الحالات هي إدارة الحوار وحسب، لا أن يأخذ صف هذا ضد ذاك.

وبدأت المبارزة، فسألوني عن غياب بعض كبار النقاد من قائمة المراجع، فلخصت لهم أطروحات هؤلاء النقاد ووصفتها بأنها أطروحات تافهة ومن ثم فهم لا يستحقون أن يُذكروا في رسالتي للدكتوراه، لأنني لن أذكر كل من هب ودب من أيام آدم إلى أيام جونسون ونيكسون.

وعرض عليّ أحد الأساتذة بعض مقطوعات من شعر وردزورث ذات طابع حلولي مُغرق في الحلولية، فقلت على الفور: إنني طبعًا أعرف هذه المقطوعات الحلولية المتطرفة، وأعرف أنها وُجدت ضمن أوراقه. هذه حقيقة مادية صلبة لا مراء فيها، ولكن الأهم من هذا كله أن وردزورث نفسه قام بحذْفها من قصائده، وحذْفها من شعره أعمق دلالة من وجودها في درج مكتبه!

أما المقطوعات الأخرى التي أتوا بها، فقد بيَّنت طبيعتها المجازية. فأشار الأساتذة إلى الناقد جفري هارتمان Geoffrey Hartmann الذي قدم قراءة لقصيدة «الحاصدة الوحيدة» تقف على الطرف النقيض من قراءتي لها، فهو يجد أن تراجع وردزورث عن لحظة الذوبان الحلولية هو دليل على خوفه ووهنه وضعف خياله، أي أن هارتمان يرى أن الحلولية هي الرؤية السليمة، وأن ذوبان الإنسان في الطبيعة هو القمة التي يمكن للخيال الإنساني أن يصل إليها. فبيَّنت التضمينات المعادية للإنسان في فكر هارتمان، ثم أخبرتهم ضاحكًا بأن هارتمان هذا لابد أن يكون صهيونيًا. فدُهشوا من إجابتي. فشرحت لهم علاقة الحلولية بنهاية التاريخ والعودة للطبيعة وعلاقتها بالعودة لصهيون، كلحظة سكون فردوسية ينتهي فيها الجدل، فهي لحظة موت وتحكم غير إنسانية (وظهر فيما بعد بالفعل أن هارتمان هذا صهيوني متطرف بالفعل). بل أخبرت أساتذتي بأن رسالتي للدكتوراه هي ظاهريًا عن وردزورث وويتمان وأنها في واقع الأمر عن الصراع العربي الإسرائيلي، الصراع بين مجتمع تاريخي (المجتمع العربي في فلسطين) ومجتمع معاد للتاريخ (التجمُّع الاستيطاني الصهيوني)، وأن العودة للطبيعة هي العودة إلى صهيون، وأن العداء للتاريخ هو جوهر الصهيونية (وبالفعل استخدمت النموذج التحليلي الذي استخدمته في الدكتوراه في دراساتي للصهيونية فيما بعد).

بعد انتهاء النقاش، خرجت من الغرفة حتى تتداول اللجنة. وحينما عدت، أخبروني بأنهم وافقوا على منحي درجة الدكتوراه، ووقع ثلاثتهم على الرسالة بموضوعية بالغة، ثم أداروا ظهورهم لي ولم يصافحوني كما هي العادة في مثل هذه المناسبات. فصُعق أستاذي للمرة الخمسين، وجلس وقد اعترته الدهشة وأخبرني بأنهم قالوا له في أثناء المداولة: «إن حياتهم ستكون مختلفة بعد رسالة المسيري»، وهذا أقصى ما يمكن أن تطمح إليه أي رسالة. ثم تساءل: «لماذا إذن عاملوك بهذه الطريقة الجافة الجافية؟» فشرحت له للمرة المائة نظرية الخطوط الحمراء التي لا يمكن للمرء عبورها، وأن هذا ما فعلته حين قدمت رؤيتي هذه لويتمان والحضارة الغربية الحديثة، وأخبرته بأنه لولا أنه هو المشرف على رسالتي لما حصلت على الدكتوراه من أي جامعة أمريكية. وقد تأكد هو بنفسه من مسألة الخطوط الحمراء هذه حينما أرسل برسالتي لتُنشر، فكان طلبه يُقابل بالرفض (كما سأبين فيما بعد). ومع هذا يجب أن أعترف بمقدرة الممتحنين على تجاوز غيظهم مني وحنقهم عليّ (وهذا أمر أساسي في العملية التربوية)، وهذا ما لا يمكن أن يحدث - للأسف - في مصر، فلابد من أن يكون الأساتذة راضين تمام الرضا عن الطالب وإلا فنصيبه هو الضياع والخراب والدمار والهلاك، وربما ما هو أكثر من ذلك.

الفردوس الأرضي: التقدم والداروينية

حين وصلت إلى الولايات المتحدة بلد الحرية والديمقراطية عام ١٩٦٣، وجدت نفسي كارهًا لما حولي، إذ أحسست أنني وصلت إلى سوق كبير. كنت أمقت الجرائد اليومية المحلية التي تنشر أخبار العالم في بضع كلمات وتضم على عشرات الصفحات التي تحتوي على إعلانات وعلى كوبونات، إن قطعها القارئ فإنه يحصل على تخفيض خمسة سنتات في هذه السلعة وعشرة سنتات في تلك. وبرغم حبي لكثير من الأمريكيين (فهو شعب طيب نشيط متفتح الذهن) فإنني وجدت أن النظام المهيمن يجهض إنسانيتهم، ويخاطب أحط ما في الإنسان. (كتبت قصيدة قصيرة في هذه المرحلة على لسان أحد المهاجرين قلت فيها: «وهللي وكبري وباركي القدم/ فراشتي فراشتي/ يا قبة الفرح/ يا شعلة الضياء/ ومرفأ الأمل/ وعاريًا وحافيًا وجائعًا أتيت/ يلفني التيار كي يدمر العفن/ وجئت فوق رأسي من الهموم تاج/ وسرت في الطريق/ السابع اللعين/ يا بلدة العبيد/ يا وردة

الحديد/ وشارة الحداد» (الطريق السابع [سفنث أفنيو Seventh Avenue] هو ماديسون أفنيو الذي تتركز فيه كل شركات الإعلام).

وحينما عدت إلى مصر وبدأت أفكاري تتحول عن الماركسية، قلت لنفسي لابد أن موقفي المتحيز ضد الولايات المتحدة كان متأثرًا إلى حد ما برؤيتي الماركسية، ولذا حين عدت مرة أخرى عام ١٩٧٥، قررت أن أحاول النظر للمجتمع الأمريكي بعقل أكثر تفتحًا. ولكن هيهات إذ كنت كلما لاحظت ما حولي، ازددت اقتناعًا بخطورة النموذج المادي المهيمن على الولايات المتحدة، لا على الأمريكيين كبشر وحسب، وإنما كذلك على الجنس البشري بأسره. وقد ازداد اقتناعي على مر الأيام.

وبطبيعة الحال لم أكتف بالتأمل، ولذا كان لابد من أن أدرس الظاهرة الأمريكية، وأترجم تأملاتي إلى دراسة، أنقل من خلالها أفكاري للقارئ العربي، وأعرض عليه ثمرة تجربتي التي وضعتها في دراساتي التي نُشرت بعد ذلك في كتابي **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة** (١٩٧٩)، وهي محاولة دراسة الواقع الأمريكي من خلال نماذج. وتنطلق الدراسة من نفس المقولة الأساسية في فكري، أي الفصل بين الإنساني والطبيعي. ووصفت في هذه الدراسة النزعة الاستهلاكية المهيمنة على الإنسان الأمريكي (والإنسان الحديث)، وكيف أنها تعني الارتباط بالآن وهنا الذي يلغي الماضي والمستقبل، أي يلغي التاريخ. فالإنسان الأمريكي يحاول أن يؤسس فردوسًا أرضيًا يمكنه التحكم فيه، فردوسًا خاليًا من الزمان ومعقمًا من الجدل، وربطت كل هذا بالفلسفة البراجماتية والنفعية والداروينية (أي أن أطروحة العلمانية الشاملة بدأت تتكامل حينذاك).

وتحدثت في مقدمة الكتاب عن الإنسان الطبيعي والإنسان التاريخي، وبينت أن الإنسان الطبيعي إنسان لا حدود له، يرفض الحدود التاريخية. هو إنسان روسو الحر الفرح الآمن، الذي يتحول إلى إنسان داروين المتجهم الذي يلتهم الضعاف من البشر أو تلتهمه الذئاب من البشر الطبيعيين (والذي تحول أخيرًا إلى كلب بافلوف المسكين، القابع في المعمل، لا يتحرك إلا بعد تلقي إشارات برانية، فهو ظاهر مادي محض، لا باطن إنسانيا له). ووصفت الإنسان التاريخي بحُسبانه إنسانًا يتسم بالثنائية، فهو «يعيش في التاريخ، يفصل بين المطلق والنسبي، ويبحث عن المطلق خارج التاريخ، إذ إن التاريخ لا

نهاية له (أي أنني جعلت من التاريخ المرجعية المتجاوزة)، ولن نصل أبداً إلى لحظة السكون التي يتحقق فيها الفردوس الأرضي أو نهاية التاريخ والتي ينتفي فيها الجدل ويتداخل فيها المطلق والنسبي ويصبح التاريخ دائريًا مثل الطبيعة». وقد ربطت هذه النزعة الفردوسية اللاتاريخية بما سميته «الغيبية العلمية» التي تدَّعي لنفسها احتكار الحقيقة المطلقة والتي تنسب لنفسها القدرة على تحقيق الفردوس «الآن وهنا» بإشباع كل رغبات البشر، ذلك إن استسلم الناس لها «وأسلموا لها القياد، متبعين آخر الأساليب العلمية التي لا يعرفها بطبيعة الحال إلا العلماء» (أصبح هذا المفهوم فيما بعد هو الترشيد المادي أو الترشيد في الإطار المادي).

وقد وصفت هذه الرؤية الفردوسية العلمية (هذا النموذج المعرفي التحليلي) بأنها رؤية «ميكانيكية بسيطة تفترض أن الإنسان كمٌّ محض لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى»، يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط. أي أن الإنسان الحديث الذي تم تدجينه وترشيده تمامًا، هو ذاته الإنسان الطبيعي. وقد وجدت أن هذا التيار ليس مقصوراً على العالم الرأسمالي بل يوجد أيضًا في «الحضارات الصناعية في الغرب»، على وجه العموم. فأضفت قائلاً:

«وهذا التصور الفردوسي للإنسان ليس حكرًا على فلاسفة الرأسمالية والتكنولوجيا، وإنما هو جزء من تصورات المواطنين في الحضارات الصناعية في الغرب. وقد عبَّر هذا المفهوم عن نفسه في فكرة «التقدم» السريع والدائم نحو الفردوس العلمي المنظم (اليوتوبيا التكنولوجية فيما بعد) الذي قبل السقوط وقبل أن يكتسب معرفة الخير والشر. فالتقدم العلمي أصبح هدفًا في حد ذاته بغض النظر عن العائد المعرفي أو الإنساني له، وبغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة التي يجلبها للبشر، وأصبحت مضاعفة الإنتاج أمراً مرغوبًا فيه دون أي حُسبان لحاجات الإنسان الحقيقية (كما ظهرت عبر التاريخ) ودون أي احترام لإمكانات البيئة الطبيعية. أي أن هدف الإنتاج لم يعد إشباع الرغبات الإنسانية، وإنما أصبح هو ذاته الهدف والمثل الأعلى، وهذا هو قمة الاغتراب. وتدور عجلة المصانع في سرعة خرافية لتنتج سلعًا وأشياء لا يريدها الإنسان، ولكنها في دورانها تلوث البيئة بالأحماض والعادم الصناعي فتدمر الإنسان من الخارج، ثم تغرقه في السلع والتفاصيل وتدمره من الداخل».

«هذه الحضارة الأمريكية، المعادية للحضارة والتاريخ، قد يُقدَّر لها السيطرة على المجتمعات الرأسمالية الأخرى ذات التاريخ العريق والتراث القومي والديني الفعال. بل إنني أعتقد أن المجتمعات الاشتراكية مهددة بهذا الغزو الحضاري الأمريكي أكثر من غيرها، لأنها مجتمعات قد قطعت صلتها بتراثها القومي والديني وخلقت فراغًا حضاريًا لا يمكن أن تزدهر فيه سوى القيم المادية الأمريكية، خاصةً وأن هذه المجتمعات الاشتراكية لا تزال تقوِّم نجاحها وإنجازاتها بمعايير مادية ميكانيكية غير إنسانية، مثل زيادة حجم الإنتاج وزيادة إنتاج الصلب والفحم والصابون. إن الحضارة الرأسمالية الأمريكية هي حضارة الماديين النفعيين، حضارة لوك وهوبز وبنتام وديوي، حضارة ترى الإنسان على أنه كمية من الاحتياجات من السهل إرضاؤها. والحضارات الاشتراكية باستمرارها في التركيز على الإنتاج دون ذكر للهدف الإنساني من الإنتاج، وبإهمالها خلق وعي تاريخي إنساني عند المواطنين، وبحرمانهم من المشاركة الفعلية في إدارة المجتمع، قد تقع في براثن هذه الرؤية النفعية المعادية للفكر والإنسان، وقد تظل قابعة في عالم الضرورة والكم».

وكان العالم السوفيتي زخاروف Zakharov قد بدأ يطالب «بتخطي الخلافات الأيديولوجية وبتوحيد جهود علماء العالم لإسعاد البشر، كما لو كان علماء العالم عندهم الصيغة السحرية الفردوسية القادرة على شفاء كل الأمراض، متناسيًا أن العلماء قد يعالجون تفصيلات الوجود المادي (الطبيعي) للإنسان، أما وجوده التاريخي المرتبط بقوانين التاريخ وبقضية العدالة والتنظيم الاجتماعي فهذا ما لا يمكن معالجته، وأن العلم يتعامل مع عالم الطبيعة وحسب، وحينما يتعامل مع الإنسان فإنه يتعامل معه على أنه كائن طبيعي، أما الإنسان ككائن تاريخي مركب فهذا هو مجال الفلسفة والأيديولوچيا».

كان كثيرون من أصدقائي الماركسيين تزعجهم هذه المقارنة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. ولكن يبدو أنني بدأت أكتشف أن الإنسان الطبيعي يتلاقى عنده كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وأن المرجعية الطبيعية المادية هي المرجعية النهائية لكليهما. (وكان علم الاجتماع الغربي آنذاك قد بدأ يتحدث عن المجتمع ما بعد الصناعي بحُسبانه مجتمعًا يتجاوز الأيديولوچيات ويتحدث عن نظرية التلاقي (بالإنجليزية: كونفرجانس convergence) بين النظامين.

كانت هذه كلها مجرد نظريات، وكان عليّ الانتظار حتى عام ١٩٨٢ حين زرت

موسكو، وفي شوارعها اكتشفت أنني المعجب الوحيد بفكرة العدل والتنظيم الاجتماعي، أما مرافقتي فقد كانت إنسانة طبيعية/ مادية تمامًا، سيدة عجوز من أعضاء الحزب الشيوعي، تعرض علينا كل شيء للبيع، فكل شيء بالنسبة لها خاضع للتفاوض. كانت امرأة حديثة بمعنى الكلمة، لا تعرف أي مطلقات أو ثوابت، فكل الأمور - في تصورها - تعاقدية مادية، وبالتالي نسبية. وحينما أخبرناها أنا وأصدقائي بأدب شديد بأنها متقدمة قليلاً في السن، أخبرتنا أنها على استعداد لأن تُحضر من هن أصغر منها سنّا.

كنت أقف مرة أمام مسرح البولشوي أنظر إلى هذا البناء الحضاري الشامخ حين لاحظت حركة غريبة حولي، فقد كان الجميع ينظرون إلى شيء ما أمامهم. فنظرت من حولي، وأخذت أبحث عن حريق أو حادثة اصطدام سيارة بأخرى أو حاو أو «قرداتي» أو وكيل وزارة أو أحد أعضاء اللجنة المركزية في سيارة فارهة، أو أي شيء آخر مما يتضمنه نموذجي الإدراكي، ولكن دون جدوى. ولحسن حظي وجدت من يتحدث الإنجليزية، فسألته عن سر هذه الجلبة، فأشار إلى فتاة صغيرة تقف على محطة الأتوبيس. ومرة أخرى استخدمت نماذجي الإدراكية العربية فنظرت إليها، ولكني وجدتها بنتًا عادية ليست خارقة الجمال أو شديدة الجاذبية (برغم أنها كانت شقراء. ولكن هذا مما لا يدعو للتجمهر في الاتحاد السوفيتي)، ولم تكن ترتدي فستانًا مكشوفًا، ولم تكن تأتي بأي فعل فاضح أو غريب. فزادت حيرتي بطبيعة الحال، وطلبت من صاحبي مزيدًا من الإيضاح، فضحك من حيرتي وأشار إلى أن الفتاة تلبس بلوجينز أمريكيّا حقيقيّا، أي أن الإمبريالية النفسية كانت قد اكتسحت الجميع.

وفي إحدى الأمسيات، دعانا بعض الرفاق من الشيوعيين العرب، المنفيين في موسكو، إلى طعام العشاء في مطعم خارج موسكو حيث جلسنا نستمع لبعض الموسيقى الغجرية ونشاهد الرقص الغجري. وفي منتصف الليل، في الساعة الثانية عشرة تمامًا، ترك المطعم كل رواده إلا نحن. وعلمنا من الرفاق أنهم قاموا برشوة مدير المطعم وطاقمه والشرطة، أي حكومة «العمال والفلاحين» كلها، وأننا سنجلس حتى الصباح نأكل ونسمع الموسيقى ونرقص - خصخصة حقيقية قبل السقوط، أو لعله من الأدق القول إن الاتحاد السوفيتي كان قد انهار تمامًا، وكان الجسد الميت يقف دون حياة، ولم يبق سوى جورباتشوف ليقيم مراسم الدفن، ويلتسين ليزيد الخصخصة وليعيد دفن رفات القيصر.

وقد هاجمت في الفردوس الأرضي الفلسفة البراجماتية، وهي الفلسفة الأمريكية بامتياز، وبينت أنها رؤية رجعية محافظة. وتساءلت عن سر هذا التناقض بين العلمانية والديمقراطية من جهة، والرجعية والمحافظة من جهة أخرى. وفي محاولة للإجابة عن هذا التساؤل، قلت:

«أعتقد أنه من الممكن فهم هذا التناقض إذا ما تفحصنا الرؤية البراجماتية ذاتها. فالرؤية البراجماتية بجعلها «النجاح» المعيار الوحيد للحكم على أي شيء، وبإلغائها التاريخ والتراث، جعلت الحقيقة الوحيدة المقبولة، الحقيقة السائدة أو الحقيقة التي تسهل لنا التعامل مع الواقع كما هو وليس كما ينبغي أن يكون، وهي لهذا رؤية محافظة مغالية في المحافظة. أما الرؤية الثورية، فهي على العكس من ذلك لابد أن تطرح تصوراً جديداً للواقع مخالفًا لما هو قائم، وإلا ففيم ثوريتها؟ هذا التصور يستند إلى تحليل علمي للواقع وللتاريخ، ولكنه في الوقت نفسه يجب أن يتخطاهما، لأن الفكر الثوري يحاول أن يزود المجتمع بإطار جديد يسمح للإنسان بأن يحقق إمكاناته بشكل أفضل. فالمنطق الثوري يفترض دائمًا وجود تناقض جدلي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالقديم يحتوي جرثومة فنائه التي هي نفسها بذرة الميلاد الجديد، والعقل الإنساني الواعي الخلاق يحتوي الواقع والأشياء ويتخطاهما. هذا الجدل قد صُفي تمامًا في إطار الفكر البراجماتي وحل محله جدل دائري زائف تسيطر فيه الأشياء والماديات المصمتة على عقل الإنسان. فالمطلوب في الإطار البراجماتي الضيق أن يتعامل المرء بنجاح مع الواقع. ولكن التعامل مع الواقع المادي بالشروط التي يمليها هذا الواقع لا يؤدي إلى تحولات راديكالية، وإنما ينجم عنه تقدم أو تمدد أفقي كمي دائري لا تختلف فيه نقطة البداية عن نقطة النهاية. إن البراجماتية رؤية مادية لا روح ولا حياة فيها، فهي تفترض خضوع عقل الإنسان للأشياء وحدودها ولا تسمح لهذا العقل بتخطيها، وتفترض عدم وجود ذات إنسانية مركبة تحمل عبء وعيها التاريخي في مقابل موضوع يكتسب فحواه ودلالته من الإدراك الإنساني المركب له، وإنما يوجد شيء يخشع أمامه الإنسان في صمت كأنه أمام وثن أو صنم».

ثم بينت أن البراجماتية، فلسفة التكيف والإذعان، هي في الواقع فلسفة العنف ضد الإنسان، فلسفة الطبيعة/ المادة. «كل شيء (من منظور الفلسفة البراجماتية) نسبي متغير. والشيء الحقيقي ليس هو الشيء العقلاني (المطلق) كما يقول هيجل، وليس هو ما يتفق والقيمَ الأخلاقية والدينية كما تقول معظم الأديان السماوية، وليس هو ما تعبر عنه القوى

الكامنة الوليدة داخل المجتمع الإنساني كما ينادي ماركس، وإنما الحقيقي هو ما ينجح. إن أي شيء ينجح في أن يحرز مكانة خاصة به وفي أن يفرض نفسه على تيار التغير تصبح مكانته قائمة وثابتة. فالطبيعة تلد كل شيء ولا تتحيز لأي شيء، ولا يوجد أي شيء أحق من أي شيء آخر، أو فضيلة أهم من فضيلة أو رذيلة أخرى. كل شيء لا يزال في دور التكوين، والتغير والنمو هما سمة كل شيء، سواء في حياة الإنسان أو في الشيء العابر الذي لا يعيش إلا لمدة ثوان. وليست الطبيعة الخارجية وحدها هي المتغيرة والمتقلبة، فالطبيعة الإنسانية هي الأخرى ليست أقل تغيراً. . . الخير والحقيقة والجمال والعقلانية ليست أموراً أساسية، فهي ليست أموراً معطاة وإنما هي مرتبطة بالنتائج، بل إنها أمور تظهر في النهاية بعد أن نكون مارسنا ما أردنا ممارسته. . .

«هذا العالم البراجماتي الهادئ العملي، إن هو إلا عالم نيتشوي دارويني يمور بالتغير الذي يعمي الأبصار ويجرف كل شيء في طريقه. ونحن لا نبالغ إذا قلنا إن هذا هو جوهر رؤية [الفيلسوف البراجماتي وليام] جيمس للإنسان. فحسب تصوره، الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفترس أبناء نوعه، إذ إن الإنسان قد تكيف وإلى الأبد مع حالة الحرب ولا يمكن لسنوات السلام مهما طالت أن تمحو من الوجدان الإنساني الرغبة في الحرب. «لقد ولدنا كلنا لنحارب»، بل إن الحرب هي الطبيعة البشرية في ذروتها. والمجتمع سيصاب حتماً بالعفن دونها، دون ذلك «البذل الصوفي للدم» كما يسميه جيمس، وما سمو العقل بين جميع البشر إلا نتيجة الرغبة في السيطرة، أن تذبح الآخرين أو تُذبح. يا إلهي! ماذا حدث للهدوء البراجماتي المرن العملي - والذي يتباهى به البراجماتيون ويتفاخرون؟ لقد ظهر نيتشه وداروين «والسفك الصوفي للدماء». نعم «الصوفي» في كتابات البراجماتي، كما لو كنا في عالم بدائي رهيب - عالم روسو بعد أن سقطت أقنعته المتحضرة. نقول نيتشه وداروين، ولكن في تصوري أن داروين هو البنية الكامنة الحقيقة والتعبير الفلسفي عن رؤية نيتشه وجيمس. فداروين، أو لكي نتوخى الدقة: الداروينيون - حينما ينظرون إلى ظاهرة الإنسان، فهم لا يضفون عليها أي خصوصية، وإنما يرون الإنسان على أنه كائن طبيعي تنطبق عليه كل القوانين الطبيعية، شأنه في هذا شأن أي كائن آخر دون أي تمييز خلقي أو تاريخي أو جمالي - والقانون الذي يحكم الجميع هو قانون «البقاء للأصلح». وقد ورث نيتشه هذا المفهوم وطوره وجعله أساس تطور المجتمع الإنساني وليس الموجود الطبيعي وحسب».

وقد طوَّرت هذه الأطروحة فيما بعد، وبدلاً من الحديث عن الحضارة الأمريكية الحديثة، أشير الآن إلى ما أسميه «الحضارة الاستهلاكية العالمية» التي تتسم منتجاتها الحضارية (الهامبورجر - البلوجينز - الديسكو . . . إلخ) بأنها لا طعم ولا لون لها، ولا تنتمي لأي تشكيل حضاري، وإنما هي حضارة معادية للحضارة، حضارة مضادة (بالإنجليزية: أنتي كلتشر anti-culture) تحاول تقويض كل التشكيلات الحضارية الأخرى بما في ذلك الحضارة الأمريكية نفسها (برغم أصولها الأمريكية)، وأن «الغزو الثقافي» ليس غزو الثقافة الغربية لنا (فهم لا يُصدِّرون لنا شكسبير وموزارت وبوشكين) وإنما غزو هذه الحضارة الاستهلاكية العالمية لكل الحضارات وتقويضها لظاهرة الإنسان!

الفردوس الأرضي: صهيون الجديدة
في إسرائيل والولايات المتحدة

وبعد ذلك تناولت واحدًا من أهم موضوعات الكتاب طرًا، أي العلاقة الوجدانية والمعرفية بين الولايات المتحدة وإسرائيل بحُسبانهما جيبين استيطانيين إحلاليين. فاقتبست قول أحد الصهاينة: «إن الفرق بين أمريكا وإسرائيل هو أن الأولى ذات تاريخ صغير وجغرافيا كبيرة، على حين أن الثانية لها تاريخ كبير وجغرافيا صغيرة». وهو قول أبله بطبيعة الحال، ولكنه مع هذا ينطوي على نوايا توسعية تحققت بالفعل عام ١٩٦٧، بحيث تصبح الجغرافيا الصغيرة كبيرة!

كانت مقارنتي بين الولايات المتحدة وإسرائيل أكثر عمقًا من ذلك، فبدأت بالقول في فصل بعنوان «صهيون الجديدة في الولايات المتحدة وإسرائيل»:

«لا يملك الدارس للوجدان الأمريكي والصهيوني إلا أن يلاحظ التشابه والتطابق بينهما على الرغم من أن الحضارة الأمريكية لا يزيد عمرها على بضعة قرون، على حين تتباهى الحضارة اليهودية الإسرائيلية بتاريخ قديم قدم الإنسان. ولعل مرجع صفات التشابه بين الوجدانين أن كليهما يرفض التاريخ بعناد وإصرار، أو على الأقل يحوله إلى أسطورة متناهية في البساطة. وقد بدأ التاريخ الأمريكي حينما استقل البيوريتانيون سفنهم وهاجروا من أوربا إلى العالم الجديد أو أرض الميعاد هربًا من المشكلات التي أثارها

«التاريخ الأوربي». والبيوريتانيون أو المتطهرون هم لفيف من البروتستانت المتطرفين الذين وجدوا أنه من العسير عليهم البقاء داخل الكنيسة الإنجليزية لأنها ـ حسب تصورهم ـ لم تبتعد بما فيه الكفاية عن النمط الكاثوليكي في العبادة بما فيه من طقوس وتماثيل وزخارف، وطالبوا «بتطهير» العبادة المسيحية من كل هذه العناصر الدخيلة التي لم يأت لها ذكر في العهد القديم أو الجديد. إن «العودة» إلى البساطة الأولى كانت الهدف الأسمى للمتطهرين الذي حاولوا تشييد مدينتهم الفاضلة (أو صهيون الجديدة كما كانوا يسمونها) حسب المُثُل والقواعد التي وضعها وطبقها المسيحيون الأول (ولم لا، أليسوا هم النخبة الصالحة التي ورثت رؤى العهد القديم والجديد؟). ولذا يمكننا القول بأن الوجدان البيوريتاني يرفض التاريخ المسيحي كله، بل يرفض أي رؤية تاريخية على الإطلاق لأن العودة «إلى البساطة الأولى» (وهي نقطة سكون ميتافيزيقية غير متطورة أو متغيرة) تصبح واجب كل فرد في كل زمان ومكان . . .

«والرفض البيوريتاني الأمريكي للتاريخ الأوربي يقابله الرفض الصهيوني الإسرائيلي للتاريخ اليهودي في الدياسبورا (الشتات). فالصهاينة يرون أن الوجود اليهودي في أي حضارة غير يهودية ظاهرة شاذة وعلامة على المرض الروحي، ولذلك فهم أيضًا يعودون «للبساطة الأولى» أيام كان اليهود يعيشون ككيان قومي مستقل فريد لم تدخل عليه الشوائب (التاريخية) غير اليهودية المختلفة. والصهاينة يرون أن التاريخ اليهودي يؤدي إلى النهاية الإسرائيلية السعيدة، وفي الفردوس اليهودي الجديد يحمل كل المواطنين أسماء عبرانية لها رنين خاص. إن أسطورة العالم الجديد الذي يتحلى بالبساطة والبراءة والذي هو أقرب إلى الفردوس الأرضي تسيطر على الوجدانين الأمريكي والصهيوني.

«ولعل هذا يفسر نظرة كثير من الصهاينة والإسرائيليين إلى دولة إسرائيل على أنها كيان ميتافيزيقي يحقق نبوءات العهد القديم، وبالتالي فهي لا علاقة لها بالشرق الأوسط أو الأدنى أو الأقصى. وكما قال أحد محرري النيويورك تايمز، إن على الإنسان أن يستوعب سفر إشعيا استيعابًا كاملاً ليفهم سياسة إسرائيل الخارجية! فمفهوم «إرتس يسرائيل» التوسعي أو «إسرائيل العظمى» التي تضم الأرض الواقعة بين نهر مصر والفرات هو مفهوم ديني (أو قومي إذا شئت) لا علاقة له بالزمان أو المكان.

«ولم يختلف فهم البيوريتان لمدينتهم الفاضلة كثيراً عن فهم الصهاينة لإسرائيل، فهم كانوا مقتنعين تمام الاقتناع بأنهم إنما هاجروا من أوربا إلى العالم الجديد لينشئوا «مدينة على التل» تنظر إليها كل الأمم وتحاكي أفعالها، وبذا يعم الخير ويأتي الخلاص. وكان المفهوم البيوريتاني للتاريخ مفهومًا دينيًا ضيقًا يرى في كل شيء علامة مرسلة من الله يستشهد بها على شيء ما. وكما هو الحال مع الإسرائيليين، نجد أن البيوريتانيين استخدموا هذه «العلامات» الربانية لتسويغ كل أعمالهم العدوانية من إبادة للهنود الحمر واحتلال لأراضي الغير. وقد استمر هذا التزاوج بين الأحلام الدينية والأحلام القومية التوسعية حتى القرن التاسع عشر». (ويمكن القول بأن هذا الخطاب الديني المغلق لم يختف تمامًا، ولعل ظهور ما يسمَّى بالأصولية المسيحية هو أكبر دليل على ذلك).

ثم بينت أن: «عقلية الريادة تسيطر على كل من الصهاينة والأمريكيين. فالبيوريتانيون «اكتشفوا» أمريكا ثم انتشروا فيها عن طريق إنشاء مستعمرات ذات طابع زراعي عسكري. والمستوطنون الصهاينة هم الآخرون «اكتشفوا» فلسطين واحتلوها بنفس الطريقة. وعقلية الرائد عقلية عملية تفضل الفعل على الفكر، والنتائج العملية على الحُسبانات الخلقية. إنها عقلية الكاوبوي: الكاوبوي الذي ينتصر لأنه يطلق مسدسه في الوقت المناسب وقبل خصمه بثوان قليلة، ثم يمسح فوهة مسدسه وهو يُقبِّل عشيقته حتى لا يضيع وقته فيما لا يفيد. وقمة الفعل هو دائمًا ذبح الخصم: «أنا أذبح (خصومي) لا كروسي يهودي أو فرنسي يهودي بل كيهودي يهودي، هذا هو مناي»، (كما يقول أحد أبطال القصص الإسرائيلية).

«ولعل نقطة التشابه الأساسية بين الوجدانين الأمريكي والصهيوني الإسرائيلي هو العنف العنصري. فرفض التاريخ نتج عنه تعام عن الواقع وتجاهل لكل تفاصيله، ولذلك وقع البيوريتانيون والصهاينة في تناقضات رؤياهم المثالية القبيحة، رؤيا عالم جديد بريء بسيط لا يمكن أن يشيَّد إلا عن طريق العنف والإبادة (إبادة الهنود الحمر والفلسطينيين)، الفردوس والجحيم في آن واحد.

«ولعل في هذه المقطوعة مفتاحًا لفهم نقاط التلاقي بين الوجدانين الصهيوني والأمريكي: «كان الرجال يمسكون بالمحراث بإحدى أيديهم والبندقية بالأخرى، وكانوا يُعَدُّون من المحظوظين إن لم يتلف عدوهم المتوحش نتاج عملهم الشاق إما في الحقول وإما في مخزن الغلال».

«في هذه العبارة تختلط الصور الفردوسية وصور الإخصاب بالصور الجهنمية وصور الدمار، فالرجال يحرثون الحقول وينقلون نتاج عملهم إلى مخازن الغلال، ولكن عدوهم المتوحش يقف لهم بالمرصاد كأنه الثعبان في الجنة يدمر الثمار والحصاد، لذا يمتزج المحراث بالسيف والزراعة بالحرب. وهذا يذكرنا بالكيبوتس وبمؤسسات إسرائيل الزراعية العسكرية. ولكن العبارة السابقة ليست وصفًا للكيبوتس، بل هي مقتبسة من القصة المعنونة «دفن روجر ملفن» للكاتب الأمريكي ناثانيل هورثون (من كُتَّاب القرن التاسع عشر الأمريكيين) وهي قصة تعالج حياة المستوطنين الأمريكيين الأول. وليس من قبيل المصادفة أن شعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» قد تبناه كل من البيوريتانيين والصهاينة. وليس من قبيل المصادفة أيضًا أن المجتمعين الإسرائيلي والأمريكي من أكثر المجتمعات عنصرية. ومما له دلالته وطرافته، أن مؤسسي الجمهورية الأمريكية بعد إعلان الاستقلال قد فكروا في جعل اللغة العبرية لغة الدولة الرسمية بحُسبان أن الجمهورية الوليدة هي صهيون الجديدة، ولكن الاعتبارات العملية جعلتهم يعدلون عن تهيؤاتهم».

وقد تناولت من قبل الفلسفة البراجماتية التي هي عودة للطبيعة الروسوية - الداروينية - النيتشوية، وتعال كامل على الأخلاق، والتزام لاعقلاني بالنجاح كمعيار نهائي وبالحركة «الطبيعية» للأشياء. وبينت أن هذه هي أيضًا البنية الكامنة في الفكر الصهيوني. فالصهيونية أيضًا في جوهرها محاولة لتعرية فلسطين من تاريخها وتحويلها إلى مجرد «أرض»، شيء ينتمي إلى عالم الطبيعة أكثر من انتمائه لعالم التاريخ. وهي أيضًا محاولة لإسقاط حق الإنسان الفلسطيني التاريخي في أرضه (باسم التقدم) حتى يصبح مثل الهنود الحمر، إنسانًا طبيعيًا كونيًا لا تحده حدود، وبذا يمكن اصطياده كالفريسة دون أي هلع أو وجل أخلاقيين. بل وتحول الصهيونية اليهود أنفسهم إلى مخلوقات مثالية لا تاريخية، آلية في بساطة الظواهر الطبيعية وتحددها».

وفي فصل بعنوان «**فابريكة الإنسان الجديد**» تعاملت مع فكرة الإنسان الأمريكي والعبراني الجديد:

«من نقط التشابه الرئيسية بين المجتمعين الإسرائيلي والأمريكي أن كليهما مجتمع

استيطاني، يتكون من المهاجرين الذين عليهم أن يطرحوا عن أنفسهم هُويتهم القديمة ليكتسبوا هُوية قومية جديدة بمجرد وصولهم إلى نيويورك أو حيفا. واكتساب الهُوية الجديدة هو مشكلة المشكلات بالنسبة لكل المجتمعات الاستيطانية الرافضة للتاريخ وللتراث، والتي «تفبرك» «تراثًا جديدًا» يدور حول أسطورة بسيطة يؤمن بها «الإنسان الجديد». فأمريكا استحدثت أسطورة «آدم الجديد الديمقراطي» الذي يأتي إلى الأرض أو الجنة العذراء ليقيم فيها ويستلهم كل ما في التراث العالمي من إيجابيات وينفتح على كل الحضارات. والصهاينة «فبركوا» أسطورة «اليهودي الخالص» المنفتح على الحضارة اليهودية الخالصة والذي يهاجر إلى أرض الميعاد اليهودية ليحارب في جيش يهودي ويزرع في حقل يهودي ويقرأ في كتاب يهودي (وربما يحب على الطريقة اليهودية، ويقتل بالطريقة نفسها!)».

وبعد تحليل مستفيض لأسطورة بوتقة الصهر الأمريكية بينت: «أن الكل الأمريكي المتجانس لا وجود له. فهذا الإنسان الجديد البريء من الشر والتاريخ والمعرفة لم يقدر له أن يخرج من البوتقة مبتسمًا كأنه في إعلان تليفزيوني، وخرج بدلاً منه الصهيوني مزدوج الولاء، والأفرو أمريكي حامل لواء قارته السوداء والمدفع الرشاش، والأيرلندي الكاثوليكي الذي يرفع علم بلاده الأيرلندية، ويحاول التفوهُ ببضعة حروف من لغة بلاده الأصلية وكأن كل حرف يحمل رسالة ذات مغزى عميق.

«إذا كان هذا هو الحال مع الولايات المتحدة، فما الحال مع صهيون الجديدة الإسرائيلية، وهي صهيون لا يزيد عمرها الرسمي على عشرين عامًا تقريبًا ولا يزيد وجودها التاريخي على ذلك كثيرًا؟ من المعروف أن ظاهرة التفتت القومي (التي يواجهها المجتمع الأمريكي الآن بصورة مخففة) هي أخشى ما يخشاه حكام إسرائيل. وهي ظاهرة تطل برأسها في فترات السلم النسبية التي تعيشها إسرائيل (مثل الفترة بين ٥٦ و١٩٦٧)، وتعبِّر عن نفسها فيما يسمى بالأمتين الإسرائيليتين: إسرائيل اليهود الشرقيين وإسرائيل اليهود الغربيين. ولكن داخل كل «إسرائيل» يوجد جماعات قومية صغيرة لا تزال إلى حدٍّ ما مزدوجة الولاء. فالإسرائيليون المنحدرون من أصل ألماني يكتشفون أنهم ألمان والإسرائيليون الفرنسيون فرنسيون مما يدل على أنهم لم يكتسبوا الهوية الإسرائيلية اليهودية الخالصة، وهذا يذكرنا بالفشل الذي لاقته بوتقة الصهر الأمريكي».

وقد خلصت من كل هذا إلى ما يلي :

«على المستوى الإعلامي يجب أن نضع في حُسبانا أنه من اليسير على الشعب الأمريكي فهم العقلية الإسرائيلية والتعاطف مع الشعب الإسرائيلي وقيمه اللا أخلاقية من عنصرية وعنف، نظراً للتشابه بين وجدان الشعبين. وهذه النتيجة ليست فيها أي دعوة لليأس، وإنما هي مجرد تعرف على عنصر موجود بالفعل، إن لم نعترف به هزمنا وأفشل خططنا، أما اعترافنا به فيساعدنا على معرفة حدود ومدى أي حملة إعلامية نقوم بها. إن الشعب الأمريكي وقادته الذين تسيطر عليهم عقلية الرائد والكاوبوي لا يفهمون سوى منطق القوة، ولا يحسون إلا بالنتائج العملية المباشرة، ولذلك فالإعلام الذي لا تسنده قوة أو وضع قائم بالفعل ما هو إلا دعوة للأخلاق الحميدة لا ينصت لها إلا ذوو النوايا الطيبة، وحتى هؤلاء سينسونها وينسوننا بعد دقائق».

وعلى الرغم من نقط التشابه الكثيرة، فإنني أشرت إلى نقطة اختلاف جوهرية :

«يظل هناك فارق جوهري بين براجماتية جيمس الأمريكية والبراجماتية الصهيونية. فالبراجماتية الأمريكية هي براجماتية غير مبرمجة وغير مثقَلة بأي أساطير، ولذا فهي براجماتية متسقة مع نفسها، تقف ضد التاريخ ولا تاريخ لها. أما البراجماتية الصهيونية فهي براجماتية مبرمجة مثقلة بالأساطير والتواريخ المقدسة».

وقد أسلفت القول بأنني لاحظت العلاقة بين الصهيونية والحلولية، أي أن الموضوع اليهودي والصهيوني لم يعد قائمًا في حد ذاته، بل بدأت أنظر إليه من خلال منظومتي الفكرية من خلال نموذج تحليلي واحد. ففي كتابي **الفردوس الأرضي** بيَّنت محورية فكرة «العودة إلى صهيون» في كل من الحضارة الأمريكية والتشكيل الاستيطاني الصهيوني. وكما أقول في مقدمة الكتاب: «يمكنني أن أضيف هنا أن الديانة اليهودية ديانة حلولية تخلط بين المطلق والنسبي، ولا تركز على فكرة البعث في عالم آخر، وتزخر بأفكار مثل عودة الماشيَّح آخر الأيام، وهي أفكار تؤكد فكرة الفردوس الأرضي، أقول إن اليهودية بهذا تنمي في تابعيها هذه الحساسية، وتجعلهم مؤهلين أكثر من غيرهم لأن يتقبلوا قيم المجتمعات الاستهلاكية»، أي أن الحلولية أصبحت نموذجًا عامًا أفهم من خلاله الصهيونية وإسرائيل والولايات المتحدة».

الفردوس الأرضي: عقد الزواج الشامل

من الموضوعات الأساسية الأخرى التي تنبهت لها، وتناولتها في هذا الكتاب مشكلة المرأة، والضغوط التي يضعها عليها المجتمع الحديث. كانت الأمور بالنسبة للمرأة هادئة، بل خانقة، حينما وصلنا إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣، وحينما تركناها عام ١٩٦٩ كان الزلزال قد بدأ. ولذا حينما عدت عام ١٩٧١ لأكتب عن الوضع الحضاري في الولايات المتحدة كانت الأمور قد تغيَّرت بشكل جذري، ولم تعد الإناث يطالبن بحقوقهن وبالمساواة، وإنما أصبحت الثورة شيئًا جذريًا يتجاوز إنسانيتنا المشتركة. ومن هنا أميز بين حركة تحرير المرأة women's liberation movement وحركات الـ feminism التي أترجمها بتعبير «التمركز حول الأنثى». وقد ترجمت في كتاب **الفردوس الأرضي** مقتطفات من المنشورات «الثورية» التي أصدرتها بعض حركات التمركز حول الأنثى. خذ على سبيل المثال لا الحصر المنشور الصادر عن جماعة «سكم»، والكلمة تعني «نفاية» ولكنها اختصار لعبارة إنجليزية ترجمتها الحرفية هي «جماعة التخلص من الرجال». يبدأ المنشور بتأكيد أن الحياة في هذا المجتمع أصبحت شيئًا «يبعث على الملل الشديد على أكثر تقدير، ولذلك يكون على السيدات المسئولات الباحثات عن المتعة أن يقلبن نظام الحكم ويلغين النظام النقدي ويدخلن نظام الصناعة الآلية ويقضين على جنس الذكور».

« ثم يستطرد المنشور العتيد قائلاً: «لقد أصبح من الممكن الآن للسيدات أن يلدن دون أي مساعدة من الذكور (ودون مساعدة من الإناث أيضًا) وأن يلدن إناثًا فقط. وينبغي البدء في هذا على الفور»، ويذكر المنشور حقيقة بيولوجية مهمة مفادها أن جينة الذكر إن هي إلا جينة أنثى غير كاملة، فجينة الذكور تحتوي على مجموعة غير كاملة من الكروموسومات، بمعنى آخر أن الذكر ليس سوى أنثى غير كاملة، إنه شيء مجهض يسير على قدمين، شيء أجهض وهو لا يزال في حالة الجينية (وهي مرحلة سابقة على مرحلة الجنينية). ولأنه أنثى غير كاملة يقضي الذكر حياته بحثًا عن جين يحتوي على مجموعة كاملة من الكروموسومات، وهذا لا يتأتى له إلا عن طريق البحث عن الأنثى ومصادقتها والعيش معها والامتزاج بها، وادعاء أن كل الصفات الأنثوية هي صفاته مثل القوة العاطفية والاستقلال والقوة والدينامية والقدرة على اتخاذ القرارات وبرود الأعصاب

والموضوعية وتأكيد الذات والشجاعة والتكامل والحيوية والجدة وعمق الشخصية . . . إلخ . كما أنه يسقط كل سمات الذكورة على المرأة مثل الغرور والسطحية والتفاهة والضعف . . . إلخ» .

«والصراع حسبما جاء في المنشور ليس بين الإناث والذكور ، ولكن بين «السكم» ، وهن الإناث المسيطرات الآمنات الواثقات بالنفس ، الخبيثات العنيفات الأنانيات المستقلات المتكبرات الباحثات عن المتعة ، المغرورات ، اللائي يعتقدن أن عندهن المقدرة على حكم العالم ، واللائي انطلقن إلى حدود هذا المجتمع ، واللائي على استعداد للانطلاق حتى يصلن إلى أبعد ما يمكن أن يقدم لهن - نقول ، إنه صراع بين «السكم» وبين الإناث اللطيفات السلبيات المستقلات المتحضرات المؤدبات صاحبات الكرامة الخاضعات ، والخائفات اللائي لا يثقن البتة بأنفسهن ، بنات آبائهن اللائي لا يمكنهن مواجهة المجهول واللائي يردن الاستمرار في الترنح في الحضيض لأنه على الأقل مألوف لديهن ، واللائي يردن المكوث مع القرود ، واللائي لا يشعرن بالاطمئنان إلا و«بابا» الكبير يقف إلى جوارهن أو باعتمادهن على رجل كبير قوي يشد من أزرهن» .

«ثم يستطرد البيان في الحديث عن طريقة الاستيلاء على الحكم عن طريق الامتناع عن العمل : «وبعد ذلك يتخلص الإناث من النظام النقدي ويقتلن الذكور ، ثم يصلن على الفور إلى المدينة الفاضلة . وبعد ذلك قد يبقى بعض الرجال ولكن هؤلاء أمرهم سهل يسير إذ إنهم سيقضون بقية أيامهم في رعب يشربون المخدرات ، أو يراقبون في سلبية وسكينة الأنثى الجديدة المسيطرة . وحيث إن الإناث رحيمات فسيزودن الرجال بأجهزة إلكترونية ، بحيث إذا وقع أحد الذكور صريع هوى إحدى الإناث فيمكنه مراقبة كل حركاتها وسكناتها بطريقة تشبع غرائزه ودون أن تشعر هي بذلك»!

«وحتى لا يقال إن منشور سكم مجرد عبث ومزاح لا يعبر عن نمط متكرر ، فقد قررت أن أقدم للقارئ مقتطفات من منشور «سيدات نيويورك الراديكاليات» وهي جماعة جادة تعمل جاهدة لتحرير المرأة . ولقد لخصت هذه الجماعة مبادئها في هذه الكلمات : «نحن نقف إلى جوار المرأة في كل شيء . نحن لا نسأل عما إذا كان شيء ما إصلاحيًا أم راديكاليًا أم ثوريًا ، وإنما نسأل عما إذا كان هذا الشيء في مصلحة المرأة أم لا . نحن ضد كل الأيديولوجيات السابقة والآداب والفلسفة نتاج حضارة الذكور» . . . إلخ . . . إلخ .

«هذه الثورية الجذرية عبرت عن نفسها في مطالبة حركات التمركز حول الأنثى بإلغاء عقد الزواج التقليدي لتحقيق أكبر قسط من الحرية، وفي الوقت نفسه يدافعن عما يمكننا تسميته «عقد الزواج الشامل»، وهو يشبه من بعض الوجوه عقد استئجار شقة أو شراء أرض، فمثل هذه العقود تحاول أن تصل إلى الشمول وتحاول تغطية جميع الجوانب القانونية وكل الاحتمالات المنطقية والرياضية. وقد وُصف العقد بأنه ليس مجرد وثيقة قانونية، بل هو بالفعل طريقة جديدة للحياة، أو كما تقول إحدى زعيمات حركة تحرير المرأة «إن العقد هو وسيلتنا لمواجهة ألفي سنة من التقاليد» (ألفي سنة من التاريخ أيضًا). ولكن ألا يمكن أن نرى العقد بحُسبانه هيمنة العقلية البورجوازية التعاقدية على المجتمع، التي هي في واقع الأمر تعبير عن تغلغل أخلاقيات السوق على كل مناحي الحياة، وعن مدى تآكل رقعة الحياة الخاصة واتساع رقعة الحياة العامة، بحيث تُدار مؤسسة الزواج نفسها، آخر مأوى للإنسان، وكأنها شركة مساهمة ؟!

«وفكرة العقد الشامل ترجع جذورها إلى القرن التاسع عشر والمفكر الإنجليزي الثوري بول جودوين الذي تزوج بالمفكرة الثورية المطالبة بتحرر المرأة ماري ولستونكرافت، فلننظر الآن إلى هذا الزواج الذي يحرر الإنسان من كل القيود والأعباء. استأجر جودوين شقة على بُعد عشرين منزلاً من منزل زوجته ولكنه كان يذهب ليزورها كل صباح. وقد وصف جودوين علاقته هذه في رسالة له قال فيها: «وحتى لا تبدو هذه العلاقة على أنها مثل تلك العلاقة البذيئة الوضيعة المسماة بالزواج، أقام الزوجان منزلين منفصلين، على ألا يزور الزوج زوجته إلا كما يزور الرجل عشيقته، فيكون كل منهما مرتديًا أبهى ملابسه وحجرات المنزل معدة لاستقباله. وقد وافق الزوجان على أنه من الخطإ بمكان للزوج والزوجة أن يكونا معًا كلما ذهبا إلى مجتمعات مختلطة من الذكور والإناث، ولذلك كانا يبحثان عن أي فرصة لا لاتباع هذه القاعدة بل لخرقها». الافتراض هو أن علاقة الزوج بزوجته علاقة بسيطة للغاية يمكن التحكم فيها عن طريق العقد. لنتخيل هذا الزوج الذي عليه أن يذهب لزوجته كل صباح وقد استيقظ واكتشف أنه قد ألم به زكام خفيف والدنيا تبرق وترعد في الخارج، هل يعود إلى فراشه الدافئ أو أنه سيصارع العناصر الطبيعية حتى يصل لزوجته، لأنه لو لمْ يذهب لماتت قلقًا عليه من فَرْط قلقها أو لفسخت العقد حتى لا تموت ؟! هنا سيتوكأ بطلنا الثوري المزكوم على عصاه ويذهب وسيطلب من زوجته تغيير العقد حتى يزورها وتزوره هي الأسبوع الآخر. ولكن

هذا لن يغير من الموقف شيئًا لأنها قد تصاب بآلام روماتيزمية خفيفة أو حادة في أوقات أعمالها الزوجية الرسمية!

«ولكن المسألة أعمق من زيارة تتم في الشتاء، فنحن لا نرتدي أبهى ملابسنا إلا حينما نذهب إلى طبيب الأسنان الكريه أو إلى مدير المستخدمين المقيت، ولكن حينما نذهب لزيارة صديق حميم، فنحن نذهب بذاتنا الحقيقية، بكل آلامها وأفراحها، فعلاقتنا بأصدقائنا هي علاقة في السراء والضراء، لا يحكمها عقد أبله، وإنما تحكمها احتياجاتنا الإنسانية وحُسبانات نفسية عديدة. ولذلك فزوجتي تحتمل رذالتي ومطالبي العديدة في يوم وترفضها في يوم آخر. تتحملني يوم احتياجي لها وترد الصاع صاعين في أيام قوتي. وأنا أتقبل لاعقلانيتها في يوم وأرفضها في يوم آخر، وبذا تكون الحياة الزوجية أمرًا خلاقاً وليس علاقة عمل روتينية. إن جودوين برغم كل ثوريته، وبرغم كل راديكاليته ومناصرته للضعفاء والفقراء، هو في النهاية ضحية تبسيطاته البورجوازية السوقية الفردوسية، فهو لا يمكنه أن يتصور إلا الإنسان الطبيعي «الوحيد» والذي يعيش في الفردوس الدائم (ولذا فهو لا يزور زوجته بل يزور عشيقته). إنه الإنسان المنفصل الذي يقف وحيداً في مجابهة الآخرين من الأغيار يرجو من الله أن يكفيه شرهم».

وفي كتاب **الفردوس الأرضي** ترجمت «عقدًا شاملاً» يتضمن بنودًا كثيرة من بينها ما يلي:

ـ نحن نؤمن بأن عضو كل أسرة له (أو لها) حق كامل في وقته وعمله وقيمه واختياراته، وإن أرادت هي (أو هو) أن ينفق هذا الوقت في كسب المال فهذا من حقه وإن لم يرد هذا فهذا أيضًا من حقه.

ـ من ناحية المبدإ يجب أن نقسِّم الأعمال المنزلية إلى نصفين ٥٠ ـ ٥٠، ولكن يمكن عقد صفقات بالاتفاق الثنائي، وأي انحراف عن التقسيم النصفي يجب أن يكون متلائمًا مع الطرفين، ويجب أن يكون جدول العمل مرنًا. ولكن في الوقت الحاضر يجب أن يوافق على كل التغييرات بشكل رسمي. إن شروط هذا العقد حقوق وواجبات وليس امتيازات وهبات.

ـ الأعمال المنزلية: الطبخ: كل من يدعو ضيوفًا يقوم هو بنفسه بشراء الطعام وبالطبخ

وغسل الأطباق (ماذا لو كان لهم أصدقاء مشتركون ؟ هل نسقط العقد ونتعايش أو نكتب عقدًا جديدًا؟).

- تقسيم الأعمال: في الصباح إيقاظ الأطفال - إخراج الملابس والكتب والواجبات والنقود وأبونيهات الأتوبيس - تمشيط شعرهم - إطعامهم - يتناوب الأبوان القيام بكل هذه الواجبات كل أسبوع. الشراء: تقوم الزوجة بوجه عام بشراء الطعام، أما الزوج فيقوم بشراء الأشياء الخاصة. (ماذا إذا قرر الزوج أن يأكل كافيارًا؟ هل هذا طعام، أو شيء خاص؟ فلنستشر المحامي على الفور!) الزوج مُعفًى من العمل يوم السبت، والزوجة يوم الأحد - (ومن سأقابل يوم السبت إن كنت هذا الزوج؟ عشيقتي أم مدير أعمالي؟).

«وحتى يعم السلام بين الجميع رأى مستر شولمان وزوجته (صاحبا العقد الشامل الذي قمت بترجمة بعض بنود منه) أن يعقد طفلاهما عقدًا تكميليًا!».

وقد علقت على هذا العقد الشامل بهذه الكلمات:

«والآن بعد أن أبرم العقد فلترفرف السعادة الزوجية على الجميع بين الوحدة المذكَّرة التي يسميها العوام بالزوج والمتعاونة مع الوحدة المؤنثة المسماة بالزوجة. هل فعلاً قام العقد بتنظيم كل العلاقات ؟ ماذا يمكن أن يحدث لو أن الرجل حدث له تضخم شديد في ذاته ؟ هل يفض العقد فورًا أو تنتظر الزوجة حتى تزول الكربة؟ وماذا يحدث لو أن الرجل بعد أن تزوج على هذه الطريقة الليبرالية أصبح ماركسيًا أو رجعيًا بعد الزواج ورفض المبادئ النظرية ؟ ماذا عن المواقف الزوجية المركبة اليومية مثلاً ؟ ماذا لو ألقيت بطبق الفول العتيد، أو حتى كوب اللبن الرقيق، في وجه زوجتي التي تعاقدت معها؟ وماذا - وهذا هو الطامة الكبرى من وجهة نظري - لو فعلت هي ذلك أمام الرأي العام العالمي من أصدقاء أو طالبات أو أقارب أو حساد؟ هل أذهب ساعتها وأستشير العقد والأساس النظري بكل هدوء، أو أقرر على الفور الثأر لكرامتي ولشرفي الضائع وأقتل زوجتي أمام الملأ حتى يرتدع الآخرون ؟ أو ربما يتدخل أولاد الحلال ويصلحون ما بيننا. أو ربما أهدأ من تلقاء نفسي وأتذكر أن زوجتي لم تتمكن من النوم ليلة أمس بسبب الرطوبة والحر والكلب «روي» اللعين الذي لا يكف عن النباح، وأتذكر أيضًا الأنباء الحزينة التي سمعتها زوجتي في الصباح وأتذكر أنني جرحت شعورها أمام طانط فلانة التي لا تطيقها زوجتي. عند

هذا قد أعدل عن تنفيذ حكم الإعدام وأزيل الفول واللبن وأتمتم على الطريقة المصرية أو العالمية «حصل خير» أو ما شابه!

«إن العقد لا يسمح بمثل هذا التكيف وبمثل هذا الارتفاع والانخفاض (أو التذبذب التاريخي الجدلي)، فهو إنتاج عقلية بورجوازية فردوسية دائرية لا تقبل الجدل كحقيقة أساسية. كل ما تملك في الإطار الثوري المقترح هو أن تفض العقد في عقلانية شديدة، أي أن الفردوس يقودك في خط مستقيم إلى الجحيم! وتوجد الآن في كاليفورنيا محاكم تسهل الأمور لك، إذ إنه على الزوجين الراغبين في فض العقد - أي في الطلاق سابقًا - أن يكتبا اتفاقهما ويرسلانه بالبريد وسيستلمان ورقة الطلاق بالبريد أيضًا (ولا شك في أنه توجد الآن مكاتب مختلفة تيسر لك هذا الأمر حتى يمكنك أن تهدم حياتك الزوجية في أقل وقت ممكن وبأرخص التكاليف) - أي أن واقعنا الأرضي يمكنه أن يتحول إلى ما يشبه المعمل (أو الدائرة) في بساطة علاقاته وفي ميكانيكيتها.

«العقد مثل الكمبيوتر يعطيك إجابات مبتسرة ولا يمكنها أن تغطي جميع جوانب الحياة المركبة. وإذا كان العقل الإلكتروني قدم للأمريكان الإجابات الخاطئة بالنسبة لحرب فيتنام، فإن العقد الميكانيكي سيضللهم، لأن المطلوب هو إصلاح نوعية الحياة نفسها والبحث عن الخلاص والحياة الجديدة من خلال الحدود المتعينة».

وقد يكون من الطريف أن أذكر هذه الواقعة، فهي تبين بشكل واضح الفرق بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، ومدى تطرفها الذي يجعلها معادية للحضارة والإنسان.

كنت أعرف سيدة أمريكية من رائدات حركة التمركز حول الأنثى كانت تزورني أنا وأسرتي عام ١٩٧٤، وعبَّرت عن رغبتها في التعرف على رائدات حركة تحرير المرأة في مصر. فاتصلت بالدكتورة سهير القلماوي - رحمها الله - فتفضلت مشكورة بدعوتنا كلنا إلى طعام الغداء. وبدأ الحوار بين السيدة الأمريكية والدكتورة سهير، فتحدثتا عن المساواة بين الرجل والمرأة وعن تحرير المرأة. وكانت الدكتورة سهير توافقها على ما قالت، إلى أن وصلت إلى نقطة شعرت عندها الدكتورة سهير أن الأمر لم يعد حديثًا عن تحرير المرأة وإنما عن تثويرها في مقابل الرجل وعزلها عنه.

هنا توقفت الدكتورة سهير عن الحديث معها باللغة الإنجليزية، والتفتت إليّ وقالت

بالعربية: «ماذا تريد هذه السيدة؟ إن أخذنا برأيها، سيكون من المستحيل علينا أن نجمع بين الذكور والإناث مرة أخرى؟» ثم استمرت في الحديث بالإنجليزية. وقد لخصت كلماتها البسيطة الرائعة الفروق الحادة بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، وبين من يدرك الإنسانية المشتركة ومن يرفضها، وبين من يرى أسبقية المجتمع على الفرد ومن يرى أن الذات الفردية هي البداية والنهاية، وبين من يضع الإنسان قبل الطبيعة والمادة ومن يرى، على العكس من هذا، أسبقية المادة على وعي الإنسان وحضارته وتوجهه الاجتماعي والأخلاقي.

وقد كتبت كتابًا في الموضوع بعنوان **قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى**، وأبين فى هذا الكتاب أن قضية تحرير المرأة من القضايا الأساسية التى تواجه الإنسان فى العصر الحديث، حيث ظهرت حركات تحرير المرأة، ثم ظهر ما يسمَّى «الفيمينيزم feminism»، والتى أترجمها بـ«التمركز حول الأنثى»، وأذهب فى هذا الكتيب إلى أنه يجب التفريق بينهما. فبينما تحاول حركات تحرير المرأة، انطلاقًا من مفهوم الأسرة، أن تحسِّن وضع المرأة داخل المجتمع، تحاول حركات التمركز حول الأنثى - انطلاقًا من مفهوم الفرد المطلق - أن تفصلها عنه، ولذا فهى تطرح برنامجًا يطالب بتغيير اللغة وإعادة دراسة التاريخ، مؤكدةً الجانبَ الصِّراعى بين الرجال والنساء. وتدعو الدراسة إلى استخدام الأسرة كوحْدة تحليلية بدلاً من الفرد. بل وأبيِّن التشابه بين حركة التمركز حول الأنثى والحركة الصهيونية، فكلاهما يقسِّم العالم بطريقة إثنينية بسيطة (ذكور/ إناث - أغيار/ يهود). ويتمركز كل عنصر حول ذاته (إذ يَعُدُّ نفسه مركز الحلول، مرجعية ذاته، ومكتفيًا بها)، وتدَّعي كل من الحركة الصهيونية وحركة التمركز حول الأنثي بأنهما حركتان ثوريتان، ولكن برنامجهما «الثوري» لا يهدف إلى تحقيق العدل بالنسبة لليهود أو للمرأة، ولذا فالصهيونية تعادي كل من يحاول الدفاع عن حقوق اليهود الدينية والمدنية في بلادهم، فمثل هذه المحاولة هي تقويض للهدف الصهيوني: هجرة اليهود من بلادهم إلى المستوطن الصهيوني، أي تحويلهم من مواطنين إلى مستوطنين. ونفس الشيء بالنسبة لحركة التمركز حول الأنثى، فالهدف ليس تحقيق مكاسب للمرأة داخل إطار اجتماعي باعتبارها أمًا وأختًا وزوجة، وإنما هو تعميق رقعة الخلاف بينها وبين الذكور، حتى يمكنها أن تستقل تمامًا عنهم. لكل هذا نجد أن البرنامج الثوري لكلتا الحركتين لا ينطلق من الإيمان بالإنسانية المشتركة، وإنما من الإصرار على تفرد اليهود والإناث، وأن الأغيار والذكور،

لا يمكنهم أن يحسوا بأحاسيسهم، وأن التاريخين اليهودي والأنثوي مستقلان عن تاريخ الأغيار والذكور . . إلى آخر هذه الترهات. ولذا يصبح الهدف من البرنامج الثوري هو تحسين«كفاءة الصراع» لدى المرأة واليهودي، وهذا يبين أن النموذج الكامن وراء الحركتين، نموذج دارويني صراعي.

ومن أطرف تبديات هذا النموذج، حواري مع السيدة زعيمة حركة التمركز حول الأنثى التي سبق الإشارة إليها. إذ قالت لي مرة: «هابو (وهو اسم الدلع الذي يناديني به أعضاء أسرتي وأصدقائي الأمريكيون لأن «عبد الوهاب» صعبة عليهم) إن العلاقة الجنسية في الزواج هي مواجهة سياسية (بالإنجليزية: بوليتيكال إنكونتر political encounter». فضحكت وقلت لها: «أنت لا تعرفين شيئًا إما عن العلاقة الجنسية وإما عن المواجهة السياسية».

وقد ورد في أول كتاب **الفردوس الأرضي** صفحة إهداء وردت فيها هذه العبارة: «ومَنْ غيرُك أهديها هذه الكلمات ؟» وإهداء الكتاب بالنسبة لي مسألة جادة للغاية، إذ أجلس أفكر كثيراً فيمن سأهديه الكتاب، فلابد أن يكون على علاقة ما بالكتاب، علاقة خاصة للغاية. وقد شاركتني د. هدى حجازي، زوجتي، تجربتي في الولايات المتحدة، ولذا اقترحت عليها أن أهديها الكتاب، ولكنها رفضت (فهي ـ كما قلت ـ إنسانة خاصة جدًا). فما كان مني إلا أن كتبت هذا السؤال، وأخبرتها بأن السؤال موجه لها ويمكنها أن تجيب عنه بالقبول أو الرفض، كما يمكن أن تقول إن الأمر لا يعنيها على الإطلاق!

وسيصدر لي كتاب بعنوان «دراساتٌ وانطباعاتٌ في الحضارة الأمريكية الحديثة قبل وبعد ١١ سبتمبر». ستتناول هذه الدراسة موضوعات شتى مثل الإبادة الأمريكية للسكان الأصليين ـ النسبية الأخلاقية في الولايات المتحدة ـ النزّعة الإمبريالية الجديدة ـ تزايُد القلق بخصوص المشكلة الأخلاقية ـ الموقف من الجنس أثر أحداث ١١ سبتمبر على الوجدان الأمريكي. وهذه الدراسة يمكن أن يُنظر إليها على أنها تطوير لكتاب **الفِرْدَوس الأرضي** (١٩٧٩).

إشكالية التحيز: تجاربي الخاصة

بدأت مسألة التحيز المعرفي تصبح إشكالية أساسية تطرح نفسها عليّ بعد انتقالي من دمنهور إلى الإسكندرية، إذ لاحظت التباين في العادات والتقاليد (والنماذج الإدراكية)

بين المدينة/ القرية المصرية من ناحية، ومن ناحية أخرى المدينة الكوزموبوليتانية المصرية اسمًا، الغربية فعلاً.

وأذكر في صباي أن أستاذ اللغة العربية كان يقرأ معنا المعلقات، التي عادةً ما تبدأ بالبكاء على الأطلال، وكان شديد السخرية منها، لأنه لم يكن يعرف الهدف منها ولا وظيفتها في بناء القصيدة ولا مضمونها الفلسفي. كنت أرى أن البكاء على الأطلال مفعم بالنبل والحزن، وهو علامة على أن الإنسان لا ينسى، لأنه لو نسي ولو ضاعت ذاكرته لكان شيئًا بين الأشياء؛ أي أن البكاء على الأطلال هو رمز الاختلاف الجوهري بين الإنسان والطبيعة. قد تلحق الطبيعة الهزيمة بالإنسان، وقد تضطره للرحيل من مكان لآخر، وقد يكون وضع الإنسان في هذا الكون مأساويًا، ولكنه مع هذا يظل معتزًا بما هو إنساني حتى في لحظة الهزيمة. لم أكن أدرك كل هذا بطبيعة الحال في صباي، ولكنني أحسست ببعضه أو بكله بشكل تلقائي غير واعٍ، خاصةً وأنني كنت قد قرأت كتابًا مدرسيًا عن علم النفس أورد هذين البيتين الشعريين في مجال الحديث عن الذاكرة:

مررتُ على الديارِ ديارِ ليلى ... أقبِّلُ ذا الجدارَ و ذا الجدارا

وما حبُّ الديار شغفنَ قلبي ... ولكنْ حُبُّ من سَكَن الديارا

والبيتان الشعريان يبينان المضمون الإنساني للبكاء على الأطلال، وأن الأطلال تكتسب قيمتها من كونها رمزًا على العلاقات الإنسانية. وعيي بهذا المضمون كان مصدرًا للاحتكاك بيني وبين مدرس اللغة العربية المغترب، الذي تحيز ضد حضارته.

وقد تعمَّق فيّ الإحساس بالتحيز حينما بدأت أتفكر في هذا العالم، وقرأت بعض الدراسات في الأديان المقارنة وتاريخ الفن. وتعلمت من قراءاتي في علم الأنثروبولوچيا أنه توجد حضارات لا يحتوي النموذج الإدراكي المهيمن عليها إلا على لونين أو ثلاثة، ولذا لا يرى أهلها إلا هذه الألوان. وتوجد حضارات لا يحتوي النموذج الإدراكي المهيمن عليها مفهوم «الذات»، ولذا إن سألت أحد أفراد هذه الحضارات عن قصة حياته فهو عادةً ما يذكر قصة حياة جده. وتوجد لغات تعبِّر عن مستويات مختلفة من السببية (سببية مادية وسببية غيبية). وحينما يقول طفل من أطفال الإسكيمو: «انظر الثلج»، فإن كلمة «الثلج» في لغته يتم التعبير عنها ربما بخمسين كلمة غير مترادفة، فكل كلمة تعبِّر عن شكل معين وحالة معينة للثلج.

وقد قضيت عامًا كاملاً أقرأ عن اليابان وفنونها ومؤسساتها الحضارية، مما عمق فيّ الإحساس بالآخر ونماذجه الحضارية التي تختلف بشكل جوهري عن مؤسساتنا ونماذجنا الحضارية. والأهم من هذا أنها تختلف كذلك عن المؤسسات والنماذج الحضارية الغربية، مما ينزع الإطلاق عن الحضارة الغربية ويخلع عليها شيئًا من النسبية، لتصبح تشكيلاً حضاريًا ضمن العشرات من التشكيلات الحضارية الأخرى.

لكن التجربة الحاسمة كانت انتقالي إلى الولايات المتحدة، حيث عشت أحد عشر عامًا (فترتين غير متصلتين) كنت أشعر أثناءها بالغربة أحيانًا وبالألفة أحيانًا أخرى، ولكني كنت أشعر دائمًا بالاختلاف. فقد واجهني في حياتي اليومية في الولايات المتحدة الكثير من الأمثلة التي نبهتني إلى أن إدراكنا للواقع ليس هو الواقع في حد ذاته، وأنه لا داعي للخلط بين الواحد والآخر، وأن إدراك الآخر لظاهرة ما يختلف عن إدراكنا لها. لذا ـ كما أسلفت ـ كنت ألقي على نفسي السؤال التالي: كيف أنظر إلى ظاهرة ما؟ هل أنظر إليها من وجهة نظر الآخر (الأمريكي)، أو من وجهة نظري أنا؟

كانت معظم تفاصيل حياتي تصب في هذا الاتجاه، فحين وصلتُ إلى الولايات المتحدة للمرة الأولى (عام ١٩٦٣) ذهبت إلى جامعة ييل لقضاء الفصل الصيفي فيها، ودعيت إلى حضور مسرحية لشكسبير، فذهبت لمشاهدتها دون أن أرتدي جاكتة أو رباط عنق. فهمس أحد الأساتذة الأمريكيين في أذني بأنني لابد أن أفعل، وقال: «ألا يستحق شكسبير منك ذلك؟»، وحيث إنني أحب شكسبير وأجلّه، عدت إلى غرفتي فارتديت جاكتة ورباط عنق وذهبت، وشكرني أستاذي على حسن أدبي.

ولكن قبل عودتي إلى مصر في عام ١٩٦٩، ارتديت الجاكتة ورباط عنق للذهاب إلى المسرح مع بعض الأصدقاء الأمريكيين، فكنت موضع سخريتهم لأن ارتداء الجاكت كان قد أصبح موضة قديمة وعلامة من علامات التخشب والتجمد (بالإنجليزية: ستفينس stuffiness). أدركت ساعتها أن الجاكت ليس شيئًا ماديًا يستر به الإنسان جسمه ويدفئ بدنه، وإنما هو علامة على شيء ما، لغة كاملة.

وكانت المفاجأة الثانية في جامعة كولومبيا. فقد كانت إحدى البدهيات التي تعلمناها أن مشكلة المشكلات في التعليم المصري هي التركيز على حفظ الدروس عن ظهر قلب فكل شيء يُحفظ (ويتمتم بعضهم بأن الحفظ يعود بجذوره إلى التعليم الديني ومركزية

القرآن). ولكن حين وصلت إلى جامعة كولومبيا (في الولايات المتحدة) عام ١٩٦٣ (في قسم الماجستير)، فوجئت أنه كان من المطلوب منا أن نحفظ عن ظهر قلب بعض قصائد الشعر الرومانتيكي. وحين سألت عن السبب قيل لي إن الحفظ يُعدّ من أحسن آليات إنشاء المودة والحميمية بين الطالب والنص. ثم عرفت بعد ذلك أن النظام التعليمي في اليابان لا يحتقر الحفظ على الإطلاق وإنما يوظّفه. ثم تعلمنا أنه في كثير من العلوم الإنسانية لابد أن يقوم الطالب بحفظ بعض القواعد والعناصر الأساسية عن ظهر قلب. فتسلل الشك إلى قلبي في يقيني التقدمي القديم المطلق، وأحسست أن رفضنا الكامل للحفظ كان هو في واقع الأمر تحيزاً أعمى ضد تراثنا، وتحيزاً أكثر عماءً لإحدى مقولات الفكر التقدمي الغربي التي نقلناها وحفظناها عن ظهر قلب كأنها مقولة علمية مطلقة لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها.

وكان صديقي كافين رايلي من أكثر الناس اهتماماً بقضية التحيز هذه دون أن يسميها. ففي كتابه **الغرب والعالم** يشير إلى أن تكنولوجيا الطاقة المستندة إلى الهواء والماء كانت متقدمة للغاية في أوربا مع نهاية القرن الثامن عشر، وهي تكنولوجيا نظيفة، تعمل مع الطبيعة لا ضدها. ومع هذا حينما بدأت ثورة أوربا الصناعية تطورت تكنولوجيا الطاقة المستندة إلى الفحم ثم البترول (أي الطاقة المستخرجة من باطن الأرض)، وانقرضت تكنولوجيا الطاقة المستندة إلى الهواء والماء تقريباً. وهو يجد أن السبب في هذا التطور هو التحيز الكامن في النموذج الإدراكي الإمبريالي: بقر بطن الأرض - نهب ما فيها - استهلاك المصادر الطبيعية. وهو يرى أنه لو كان التحيز الغربي مختلفاً لربما اتخذ التطور التكنولوجي في أوربا مساراً مختلفاً.

وعند وصولي إلى الولايات المتحدة تصادف أن تعرفت على أحد الأطباء المصريين كان يعمل في واحدة من أكبر المستشفيات في نيويورك. وكان حديثه في معظمه يدور حول الممارسات الأمريكية الطبية المختلفة التي تمليها التحيزات المختلفة. فكان يخبرني بأن دافع الربح وآليات السوق الحر يؤديان إلى التطور السريع في آلات الرفاهية الطبية (وهي مختلفة عن آلات الضرورة الطبية). كما أنها تؤدي إلى إدخال تغيرات طفيفة على بعض الآلات حتى يمكن لشركات المعدات الطبية أن تبيع الجديد منها دائماً (كما يحدث في موديلات السيارات). وكان يبين أن انعدام الثقة بين الطبيب والمريض (بسبب التعاقدية

يجعل الطبيب يخاف من مريضه، حتى إن مصطلح defensive medicine «دفنسيف مديسين» الذي يمكن ترجمته بعبارة «الطب الدفاعي» يعني محاولة الطبيب أن يقي نفسه شر المريض المتربص به إن أخطأ التشخيص. وأخيراً قال إنهم يتعاملون مع الجسد البشري كما لو كان آلة. وحكى لي قصة سيدة مريضة عمرها فوق الثمانين، جاءت المستشفى تشكو من مرض في المسالك البولية. فقرروا أن يضعوا لها خرطومًا ينتهي ببرطمان يتجمع فيه البول، وصاحب ذلك عملية جراحية. وكان صديقي الطبيب يرى أنهم لو أخذوا إنسانية هذه المريضة في الحُسبان، لقاموا بإعطائها بعض الأدوية دون تدخل جراحي، وتركوها تتمتع ببقية حياتها الأرضية.

وقد عرفني كافين ببعض الدراسات الجديدة المراجعة لتاريخ الثورة الفرنسية التي يعرف معظمنا أحداثها ابتداءً من اجتماع ملعب التنس وانتهاءً بحروب الثورة الفرنسية وظهور نابليون. كما يعرف مسألة الحرية والإخاء والمساواة، وأن عصر الإرهاب كان انحرافًا عن جوهر الثورة الفرنسية هذا الإنساني الرائع. نحن نعرف كل هذه الأحداث تمام المعرفة. ولكن ماذا عن فاندي Vendee التي عرفتها عن طريق القراءات المراجعة؟ يجب عليّ أن أتحلى بشيء من الشجاعة وأعترف بأنني لم أكن قد سمعت بها قط، فلم أكن قد قرأت إلا التواريخ الشائعة عن الثورة الفرنسية، وهي تواريخ تتحكم فيها التحيزات الغربية. فاندي هذه ثورة اندلعت في غربي فرنسا (١٧٩٢ ـ ١٧٩٣)، أشار إليها أحد المراجع بأنها «ثورة مضادة». وقضت عليها قوات الثورة (قبل عصر الإرهاب!) بوحشية بالغة، حتى إن المؤرخ الفرنسي بيير شونو (الأستاذ في السوربون) قال: «إن قوات الثورة الفرنسية لم تكن تحاول إخماد التمرد وحسب، وإنما قامت بعملية إبادة (هولوكوست) كانت في فظاعة الإبادة النازية وأشد فاعلية منه». وقد قال وسترمان، جنرال الثورة الفرنسية الذي أخمد التمرد: «لقد دست على الأطفال بسنابك خيلي، وذبحت النساء حتى لا يلدن أي متمرد بعد ذلك». (ويجب أن نتذكر أن هذه هي كلمات ممثل ثورة الحرية والإخاء والمساواة التي أرسلت بقواتها الاستعمارية فيما بعد إلى مصر والشرق!).

وقد رويت قصة رسالتي للدكتوراه، والصراع بيني وبين الممتحنين كان في واقع الأمر صراعًا بين تحيزات مختلفة. ولكن بعد أن حصلت على درجة الدكتوراه لم تتوقف حماسة أستاذي وصديقي البروفسير ديفيد وايمر لرسالتي. فقد تناولت الرسالة، كما بينت من قبل، موضوعًا كان جديدًا ساعتها (١٩٦٩)، وهو موضوع نهاية التاريخ ونهاية

الإنسان. فأرسل أستاذي برسالتي إلى عدد من الناشرين الجامعيين (بوصفها عملاً أكاديميًا). وقد كان الرد دائمًا بالرفض لأسباب مضحكة أو من دون إبداء أي أسباب، ولكن تطوعت إحدى دور النشر (جامعة أوهايو) بإبداء الأسباب في خطاب الرفض. وقد بدأ كاتب الخطاب بالتنويه برسالتي للدكتوراه باعتبارها فريدة من نوعها فهي أول دراسة متكاملة مقارنة بين التراث النقدي الرومانتيكي في كل من إنجلترا والولايات المتحدة. وبوصفها كذا وكذا (ولا داعي لأن أبعث الملل في نفس القارئ). ولكنه أضاف أن جامعة أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها لأن كاتبها قام بالهجوم على إحدى «البقرات الأمريكية المقدَّسة» (أي وولت ويتمان!). وهذا طبعًا لا يجوز، ولم يذكر خطاب الرفض أي أسباب علمية موضوعية محايدة.

وقد سبّبت الواقعة التالية صدمة حقيقية لي. كنا ـ كما أسلفت ـ نستضيف أنا وزوجتي بعض الطلبة الأجانب. وكانت هناك طالبتان من إرتيريا تترددان كثيراً على منزلنا. وذات مرة كانتا تتناولان طعام العشاء معنا. وأخذت أمزح مع إحداهن وسألتها عن نوع الرجل الذي تود الزواج به، فتغلبت على حيائها وقالت: رجل إيطالي. ولما كانت لا تعرف الإيطالية ولم تذهب قط إلى إيطاليا فقد نالت مني الحيرة. فأعملت عقلي إلى أن اكتشفت أن هذه المنطقة من العالم قد غزتها إيطاليا، فولَّد هذا في نفس الفتاة تحيزاً للغازي.

بدأت الأسئلة تنهال عليّ، وبدأت إشكالية التحيز هذه تصبح إشكالية أساسية، وأصبحت أنظر إلى كل شيء من خلالها. فبدأت أنظر إلى تاريخ المسرح العربي الحديث الذي بدأ بترجمة مسرحيات مختلفة عن الفرنسية والإنجليزية، ثم ترجمة النظريات الغربية في المسرح (ابتداءً من أرسطو وانتهاءً ببريخت وأرتو)، حتى أصبح المسرح بالنسبة لنا يعني مسرحًا بالمعنى الغربي: يجلس المتفرجون في مواجهة خشبة المسرح التي عادةً ما تغطيها ستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار وينتهي بإسدالها، ويحاول الممثلون إيهامنا بأن عالمهم المسرحي يشاكل العالم الخارجي إما بشكل مباشر وإما بشكل رمزي. وأدركت أن هذا قد حدَّد وعينا وتحيزنا ونماذجنا الإدراكية، وانطلاقًا من هذا، بدأنا في كتابة المسرحيات «الحديثة»، ولم نتمكن من التعرف على الأشكال المسرحية في تراثنا. لم ندرك أن السيرة الهلالية ـ على سبيل المثال ـ ليست عملاً غنائيًا أو حتى قصصيًا، وإنما عمل مسرحي من الدرجة الأولى، يختلط فيه الأداء المسرحي بالسرد القصصي والمقطوعات الغنائية.

ولذا تساءلت: لعلنا لو درسنا المسرح الياباني (مسرحيات النوه والكابوكي) لاكتشفنا عالمًا مسرحيًا مختلفًا تمامًا، ولاختلفت رؤيتنا للمسرح، فهو مسرح لا يجلس الجمهور فيه في مواجهة الممثلين وإنما يختلطون معًا تمامًا كما تختلط فيه الأنواع الأدبية بشكل رائع. ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (والهندي والصيني والأشكال المسرحية الأخرى غير الغربية) لأخذ تاريخ المسرح العربي الحديث منعطفًا مختلفًا تمامًا، ولربما اكتشفنا ما حولنا من أشكال مسرحية (صندوق الدنيا - خيال الظل - السيرة الهلالية - السير البطولية الأخرى).

أذكر هذا لأروي الحادثة التالية. كنت في ساحة الفناء في مراكش أتنقل بين الحواة والبائعين والرواة. واسترعى انتباهي راو يحكي سيرة سيدنا علي كرم الله وجهه. وكان يمسك حبلاً بيده وحَجَرًا بالأخرى. وحينما يهاجم الثعبان سيدنا عليًا يتحول الحبل إلى حية رقطاء وأحيانًا أخرى يتحول إلى طريق مستقيم، وهكذا. ولكن لاحظت أن الحجر يسقط من يده أحيانًا فننظر إليه ونهمل كل شيء آخر. وبالتدريج أدركت أنه يسقط الحجر عن عمد حتى «يغيِّر المنظر»، وأن ما نشاهده ليس عملاً روائيًا أو غنائيًا، ولكنه عمل مسرحي لم نستطع أن نصنفه كذلك بسبب تحيزاتنا الغربية المسبقة.

وبدأت أدرك أن التحيز يوجد في كل مكان، فحينما كنت أعمل في جامعة الملك سعود (قسم اللغة الإنجليزية وآدابها) تقدم أحد الأساتذة بأبحاثه للترقية. وكان عدد منها يدور حول صورة الإنسان العربي في بعض الروايات الأمريكية اليهودية ذات التوجه الصهيوني الصريح (أي التي يعلن كتَّابها صراحةً عن ولائهم للعقيدة الصهيونية). وقررت الجامعة، إيمانًا منها بالموضوعية والعلمية، أن ترسل بالأبحاث لعلماء عرب وغير عرب لتقويمها. وكان رد المُحكِّم الأمريكي مدهشًا إلى أقصى درجة، فقد أعاد كل الأبحاث مبينًا في خطابه أن الصهيونية إن هي إلا «بز ورد buzz word»، أي «كلمة تصدر طنينًا وحسب، ولكنها لا معنى لها». وهذه هي طريقته الأمريكية في أن يقول لا يوجد شيء اسمه صهيونية. فخريطته المعرفية لا تتضمن شيئًا بهذا الاسم، ولذا استبعدها تمامًا!

والتحيزات المعرفية أمر كامن في نماذجنا الإدراكية، ولذا فهي موجودة بشكل غير واع. ولذا نجد أن الصحف اليومية العربية تجسد في بنيتها التحيزات المعرفية الغربية دون أن تدري. وإلا فبم نفسر سلوك هذه الصحيفة العربية التي صدرت وفي صفحتها الأولى خبر مثير عن قطارين اصطدما في الهند مما أودى بحياة بضع عشرات، على حين أوردت في

صفحتها الأخيرة، صفحة الاجتماعيات والفضائح، خبراً عن عدد الأطفال غير الشرعيين في إنجلترا الذين بلغ عددهم ذلك العام ٥٠٪ من كل المواليد؟ في خبر الصفحة الأولى كان الضحايا نتيجة فشل تكنولوجي، وهذا هو الفشل الوحيد الذي تعترف به الحضارة الغربية (النموذج الحضاري الغربي)، فاقتفينا أثرهم وحذونا حذوهم ووضعنا الخبر في الصفحة الأولى. أما الخبر الثاني فهو نتيجة فشل أخلاقي وهذا ليس بفشل من منظور الحضارة الغربية، ولذا نضعه نحن أيضًا في صفحة الاجتماعيات، وكأننا ببغاء عقله في أذنيه. من الذي رتب لنا أولوياتنا في هذه الحالة؟ من الذي حدد لنا مجال الرؤية؟

واستبطان النموذج الإدراكي المتحيز دون وعي يظهر في شغفنا الزائد بأفلام توم وچيري، والتي تصنَّف في كل البلاد العربية الإسلامية على أنها حلال وبريئة (فهي - في تصورنا - لا تحوي صوراً عارية ولا قصصًا ملتهبة ولا دعاية أيديولوجية) ولهذا نترك التليفزيون مفتوحًا وأطفالنا جالسين أمامه عزلاً، يلتهمون ما يرون. مع أننا لو دققنا النظر قليلاً لاكتشفنا أن هذه الرسوم المتحركة تجسد نموذجًا إدراكيًا يتضمن تحيزات صراعية واضحة، ولذا فهي تنقل لنا سمًّا زعافًا. فالعالم - حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة - إن هو إلا غابة داروينية ملأى بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر، فهما في حالة صراع دائم لا ينتهي، يبدأ ببداية الكارتون ولا ينتهي بنهايته. وعالمهما عالم خال تمامًا من القيم، فنحن نحب الفأر ونكره القط لا لأنهما يمثلان الخير والشر، بل لأن الفأر ذكي ولذيذ، أما القط فغبي وثقيل الظل، أي أن القيم التي تسود العمل، والتي يطلب منا أن نستخدمها للحكم عليه، هي قيم نسبية نفسية، وظيفية براجماتية. بل يمكننا القول بأن هذا الكرتون هو دعوة (مقنَّعة) للارتماء في أحضان الطبيعة/ المادة. فالقط هو رمز عالم الإنسان، وهو يحرس زادنا وحياتنا، أما الفأر الذي يسرق كل ذلك، فهو يرمز إلى شيء عكس ذلك، يرمز إلى ما هو غير إنساني وطبيعي ومادي، والمطلوب منا أن نبغض الأول ونحب الثاني، نبغض الحضارة الإنسانية ونحب الانطلاقة الطبيعية/ المادية التي لا تحدها حدود أو قيود. كل هذا نعرِّض أطفالنا له ونظن أنه بريء وحلال!

ويمكن أن أذكر أفلام رعاة البقر التي طالما عشقناها في طفولتنا وصفقنا لها. ألا تنقل لنا هذه الأفلام نموذجًا إدراكيًا إمبرياليًا عنصريًا بشعًا متحيزاً ضدنا؟ فبطل الفيلم هو الكاوبوي أو الرائد (بالإنجليزية: بايونير pioneer)، الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البريَّة (أرض بلا شعب) ليفتحها ويستقر فيها ولا يحمل سوى مسدسه. وكلنا يعرف المنظر الشهير،

حين يقف اثنان من رعاة البقر في لحظة المواجهة التي يفوز فيها من يصل إلى مسدسه «أسرع» من الآخر. إن هذا المنظر الذي انطبع في مخليتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كل أسس الداروينية الاجتماعية: أن الصراع من أجل البقاء هو سنة الحياة، وأنه لا يكتب البقاء إلا للأصلح، أي الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاءً ومكرًا، وهي مجموعة من الصفات التي لا علاقة لها بأي منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية. وحينما يظهر الهنود الأشرار، هؤلاء «الإرهابيون» (أصحاب الأرض الأصليون) الذين لا يتركون الرائد الأبيض وشأنه كي يرعى أبقاره ويبني مزرعته، أي مستوطنته، على أرضهم وأرض أجدادهم، يضطر «المسكين» إلى حصدهم برصاصه حصدًا «دفاعًا» عن الفتاة البيضاء البريئة وعن حقوقه المطلقة! كنا في طفولتنا نستمتع بكل هذا دون أن ندرك أن الكاوبوي هو في واقع الأمر الرائد الصهيوني (بالعبرية: حالوتس)، وأنه الإنسان الأبيض الإمبريالي الذي نهب ديارنا وثرواتنا وأذلنا، وأن الهنود هم نحن، العرب والفلسطينيون، وأن البَرِّيَّة، هي في واقع الأمر، العالم الثالث بأسره، أرض بلا شعب، أو شعب ينظر له الإنسان الغربي من خلال رؤيته الإمبريالية بحُسبانه مادة استعمالية يمكنه أن يحوسلها (أي يحولها إلى وسيلة) لصالحه (كلمة «تحوسل» هي كلمة من نحتي لأصف بها الموقف العلماني الشامل من الحياة). ولا تزال الملايين تشاهد أفلام الويسترن وتستبطن ما فيها من تحيزات دون وعي.

ولعل تغلغل النموذج الصراعي وقبول النموذج الدارويني كنموذج نهائي في نفوسنا، يتضح في هذه القصة الطريفة. كنت أجلس في منزلي في السعودية أتناول طعام العشاء مع صديقين، وكلاهما يَعُدُّ نفسه من المتمسكين بقواعد الدين وأهداب الفضيلة. ثم حان موعد ما يُسمَّى «المصارعة الحرة»، وهي أمر يثير لدي الغثيان حرفيًا. وفوجئت بأن الصديقين يتمتعان بما يريان ويأكلان بشهية غير عادية. وحيث إنني أردت أن أستمر في طعام العشاء معهما، حاولت أن أشير إليهما من طرف خفي إلى وحشية المصارعة الحرة هذه، وسألتهما: «لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم معنا، هل كان سيوافق على هذه المصارعة الحرة؟» فسارع صديقاي بالنفي قائلين: «الرسول عليه الصلاة والسلام ما كان ليقبل هذا». سررت من إجابتهما وسألتهما عن السبب، فقالا: «المصارعان لا يرتديان مايوهات شرعية»! لقد نسي الصديقان أن المصارعة الحرة تحول الإنسان إلى كتلة من اللحم تتصارع مع كتلة أخرى من اللحم بمنتهى الشراسة، وتسود حلبة المصارعة قوانين

الغابة. نسي الصديقان كل هذا لأنهما استبطنا النموذج الصراعي الدارويني، ولم يبق أمامهما سوى المايوه غير الشرعي وحلم المايوه الشرعي، الذي لا يغير من بنية الأشياء ويقبل التحيزات الصراعية الكامنة.

ومن أطرف الأمثلة على التحيز الأبله (أحيانًا التحيز ضد الذات)، ما شاهدناه في مصر عام ١٩٦٩ بعد عودتنا من الخارج. إذ كنا نمر أمام محلات عمر أفندي الواقعة في شارع ٢٦ يوليو (فؤاد سابقًا). وكان يقف أمامها رجل متنكر في زي بابا نويل، بلحيته البيضاء (القطنية) وملابسه الحمراء وبدانته الشهيرة، وهي أمور معروفة لدى أطفال العالم الغربي، فهذا جزء من حضارتهم، كما يعرفه أطفال الطبقات الثرية في مصر التي تم تغريبها. ولكن مر عليه بضعة أطفال مصريين مشاكسين من عامة الشعب، فلم يفهموا بطبيعة الحال هذا الشيء الأحمر/ الأبيض/ البدين، ولم يدركوا أنه رمز إلى شيء ما. فالتفوا حوله وبدأوا يعاكسونه كلٌ بطريقته، وبعض طرقهم كانت لا تخلو من العنف. فاضطر بابا نويل، صديق الأطفال نظريًا، إلى أن يمسك بعصا ويدافع عن نفسه ضد هؤلاء الأطفال، وكان منظرًا مضحكًا للغاية: بابا نويل وهو مشتبك مع الأطفال في معركة حامية الوطيس!

ومن التحيزات البلهاء الأخرى ضد الذات التي بدأت تدخل في حياتنا التحيز للعامية ضد الفصحى. وهو تحيز أبله لأن من يروجون له (من قبيل عبادة السهل البراجماتية) لا يدركون دلالة تحيزهم ولا تضميناته الفلسفية والاجتماعية، الواقعية. ويظهر هذا التحيز في الإعلانات بالعامية ولغة بعض الصحف وغيرها من المفاهيم. وما لا يعرفه هؤلاء المتحيزون أن الدول الغربية تبذل أقصى جهدها في تمويل مشروعات بحثية تهدف إلى دفع العاميات العربية إلى الأمام باعتبار أنها لغة الواقع التي تحل محل الفصحى، والدول الغربية تفعل ذلك لكي تنقطع صلتنا بتراثنا وتاريخنا وماضينا، فتزداد هذه الأمة تمزقًا، وتتحول إلى دويلات إثنية صغيرة لا يربطها رابط، وهذا هو التطبيع الحقيقي لإسرائيل، أن توجد ضمن دويلات بلا تاريخ، أو لها تاريخ وهمي أسطوري مفبرك، لا يمكنها أن تتحد في عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية الكبرى. وهم لا يعرفون أيضًا أنه بدون الفصحى ستنقطع صلتنا بتراثنا الفلسفي والفكري والأدبي والاجتماعي والعلمي والديني، وسيصبح تراثنا لا يتجاوز إسماعيل يس وشكوكو (ورغم شغفي بهما، فكثيرًا

ما أدخلا الفرح على قلبي في طفولتي وصباي، إلا أنه لا يمكن مقارنتهما بامرئ القيس والمتنبي وابن سينا والغزالي والبارودي مثلاً).

ذهبت مرة إلى فاس ولم أجد غرفة في أي فندق. وبينما كنت واقفًا في حيرة من أمري إذ بطفل لا يتجاوز العاشرة يأتي ويحدثني بالفصحى ويدعوني للبقاء في منزله مع أهله فقبلت الدعوة شاكرًا، وذهبنا إلى منزل فقير للغاية وجلسنا نحتسي الشاي، وكان الأب يعمل فراشًا في مدرسة، ووجدت صعوبة في فهم ما يقول، فكان ابنه يترجم لي بالفصحى. وبعد قليل استرسلنا في الحديث وبدأنا نتبادل النكات بالفصحى أنا والطفل، وكان يترجمها للأب. وقضيت يومًا عربيًا جميلاً، كانت لغتنا العربية فيه حية، تقترب من حديث صديقنا الدكتور أحمد صدقي الدجاني، الذي لا ينطق إلا بها فتحولت معه إلى أداة طيعة تشبه الموسيقى، يعبِّر بها عن أصعب الأفكار بطريقة سلسة جميلة. إن حلم الفصحى ليس «حلم العودة»، وإنما حلم الانطلاق نحو غد يمسك فيه العرب بزمام أمرهم، أما التحيز إلى العامية، فهذا هو طريق الهزيمة والسوق الشرق أوسطية.

إشكالية التحيز: التعمير الحضاري

ظلت إشكالية التحيز تتبلور حتى بدأت تحتل مكانة رئيسية في وجداني، ثم ظهرت بشكل حاد أول مرة في المناقشات التي دارت في إطار لجنة التعمير الحضاري التي شكَّلها الأستاذ هيكل، في مؤسسة الأهرام، في أعقاب حرب أكتوبر، وكان الهدف منها هو دراسة المشروع الحضاري العربي ومستقبله بعد الانتصار الذي حققته الأمة العربية آنئذ نتيجة لتوحيد الجهود العسكرية والاقتصادية. وكانت اللجنة تضم الدكتور محمود فوزي، رئيس الوزراء الأسبق، والدكتور زكي نجيب محمود، والدكتور حسين فوزي، والدكتور لويس عوض، والأستاذ توفيق الحكيم، والأستاذ أحمد بهاء الدين، والأستاذ جميل مطر، وكاتب هذه السطور، والأستاذ هيكل بطبيعة الحال.

وبدأ النقاش حول طبيعة المشروع الحضاري العربي. وكانت كثير من مقولاتي الفكرية قد اهتزت، ولذا بدأت أتساءل بخصوص مضمون التقدم والتحيزات الكامنة فيه، وهل الغرب بالفعل متقدم؟ وبأي معنى هو متقدم؟ وبدأت أثير قضية القيمة وعلاقتها بالتقدم، وهكذا.

وأذكر أنه في أثناء النقاش، حدث أن انقسم الحاضرون إلى جناحين (أزعم أنه بسبب بعض الأسئلة والإشكاليات التي طرحتها)، جناح يضم الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور محمود فوزي، أظهر تعاطفًا واضحًا مع تساؤلاتي، وجناح آخر يضم الأستاذ توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزي والدكتور لويس عوض، رفض ما أثير من تساؤلات، لأن المسألة بالنسبة لهم كانت محسومة تمامًا (وقد تنبأ الدكتور لويس عوض «بنهايتي» ووقوعي في براثن «الرجعية»، وقال: «ستكون زعيمًا لليمين الذكي»). وكان رأي الجناح الأول أن نتحفظ في استيرادنا للأنماط الحضارية الغربية حتى نحتفظ بهويتنا، أما الجناح الثاني، فكان يرى أن النموذج الغربي للتنمية جدير بالتبني بأكمله، وأنه لا يوجد نموذج آخر بديل، وأن على العرب أن ينسوا تراثهم وتاريخهم وأن يحذوا حذو أوربا في كل شيء. فالتحديث في رأي هؤلاء هو في واقع الأمر التغريب، أي اتباع أساليب الغرب في التفكير والسلوك والتنمية («بحلوه ومره»).

وقد أخبرت الأستاذ توفيق الحكيم، في أثناء المناقشة، أنه هو نفسه في بعض كتاباته قد شكك في قيمة الحضارة الغربية وقيمها، وأنه في بعض كتاباته الفلسفية دعا إلى نهج فلسفي مستقل. فكانت مفاجأة لي حين تنكر الأستاذ توفيق الحكيم لكتاباته (وليراجع من يشاء محاضر الجلسات التي سُجلت، وهي موجودة في مكتبة مؤسسة الأهرام). وقال إنه لا خلاص لنا إلا بتبني الحضارة الغربية بحذافيرها. فتقدمت خطوة إلى الأمام، وأخبرته بأن الحضارة الغربية تغطي آلاف السنين وعشرات الأنساق الخلقية والتاريخية، فأي غرب هذا الذي سنقلد؟ أهي فرنسا أم إنجلترا أم الولايات المتحدة أم إسبانيا أم روسيا؟ ثم قلت حتى أضمن استمرار الحوار: فلتكن إنجلترا (باعتبار أننا نعرفها أكثر من غيرها)ـ وهنا سيطرح السؤال نفسه، أي إنجلترا هذه ؟ هل هي إنجلترا العصور الوسطى حين سادت قيم أخلاقية دينية لا تختلف كثيرًا عن قيم أي مجتمع تقليدي، أو إنجلترا عصر النهضة حين بدأت فكرة الفردية (واقتصاد التجار) في الظهور، أو إنجلترا القرن الثامن عشر وعصر العقل والفلسفات الميكانيكية، أو إنجلترا القرن التاسع عشر وعصر الثورة الصناعية والانقلاب الرأسمالي الاستعماري وقيم النفعية والعنصرية، أو إنجلترا القرن العشرين والكمبيوتر والمخدرات ووسائل الانتقال السريعة والشذوذ الجنسي وفلسفات الحرية والعبثية واللذة والعدمية؟ (حينما عدت من أمريكا للمرة الأولى، التقيت بالدكتور لويس عوض في طعام غداء، وأخبرني بأنني يجب أن أنقل «آخر» ما توصلوا إليه في الغرب

(باعتبار أن «آخر» ما توصلوا إليه هو «أعظم» ما توصلوا إليه، فهو النقطة التي تجسد ذروة التقدم العلمي). لكني أخبرته أنني أفضل شعر تشوسر - وهو من شعراء العصور الوسطى - على شعر إليوت - الشاعر الحديث -، وأنني أجد العصور الوسطى الغربية (خاصةً في عقودها الأخيرة) أكثر تركيبًا وقربًا من مشكلاتنا من العصور الحديثة).

ثم طرحت سؤالاً آخر أكثر جذرية: ما جاذبية مثل هذا النموذج الغربي؟ وما الذي يجعلنا نتبناه ونحن نعرف تكلفته الإنسانية العالية؟ وهل يجب أن نأخذ المخدرات مع الكمبيوتر وفلسفات العبث والعدمية مع وسائل الانتقال السريعة؟ فكان رد توفيق الحكيم على كل هذا أنه لا يمكن تبني جزء من النموذج الغربي وحسب وإنما يجب تبنيه كله. فكان ردي أن الغرب حينما دخل العصر الحديث على هذا النحو، وحينما أفرز المخدرات والعدمية، كان كالبطل المأساوي الذي يجلب على نفسه كارثة دون أن يدري، وأننا إذا سرنا في نفس الطريق وارتكبنا نفس الأخطاء وانتهينا نفس النهاية فلن نكون أبطالاً ولا مأساويين، وإنما سنكون مهرجين لا نستحق حتى العطف أو الرثاء!

وأضفت قائلاً: إن هذا الموقف سيجعلنا بشرًا من الدرجة الثالثة بشكل دائم، وإن حثثنا الخطى أصبحنا من الدرجة الثانية، وهذا أقصى ما نطمح إليه، لأن الدرجة الأولى هي الغرب ذاته الذي يتحرك باستمرار في الاتجاه الذي قرره لنفسه، والذي قررته له حركياته التي لا هدف لها. وأشرت في حديثي إلى ضرورة استرداد الإمبريالية كمقولة تحليلية في دراستنا للغرب، فلا يمكن دراسة تاريخ الديمقراطية في الغرب وتاريخ المجتمع المدني دون دراسة المشروع الغربي الإمبريالي. فديمقراطية إنجلترا تستند إلى حقيقة أن هذا البلد حقق الأمن الاجتماعي في الداخل، عن طريق تصدير كل مشكلاته إلى الشرق (وما الصهيونية سوى تصدير المسألة اليهودية إلى الوطن العربي). وذكرت له إحصائيتين في منتهى الدلالة: الأولى بخصوص ما نهبته إنجلترا من الهند وأنه يفوق كل ما أنتجته إبان ثورتها الصناعية (فما بالك بحجم ما نُهب من بقية الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس؟). والثاني بخصوص الرأسمالية الأمريكية وقفزتها الهائلة التي حققتها في منتصف القرن التاسع عشر من خلال عدة عناصر كان من أهمها صناعة المنسوجات القطنية، والتي تستند إلى محصولات القطن الرخيصة. هذه المحصولات كان ينتجها آلاف العبيد السود، الذين كانوا يشكلون عمالة رخيصة تمت سرقتها من إفريقيا ثم الهيمنة عليها وقسرها على

أن تعيش تحت أقسى أنواع الظلم ودون حد الكفاف. إن الإمبريالية ليست غزوة استعمارية ولا مجرد انحراف عن مسار الغرب، وإنما هي من صميم هذه الحضارة، ولذا لابد من أخذها في الحُسبان باعتبارها مقولة تحليلية.

وبعد ذلك، طرحت موضوع الدولة الصهيونية. فقلت للأستاذ توفيق الحكيم: «هذه الحضارة الغربية الحديثة التي تدافع عن الحرية وحقوق الإنسان والمساواة والعدالة و«كمية» أخرى من القيم النبيلة السامية، لماذا لا تصدر لنا هذه القيم فيما تصدر من سلع وأشياء؟ وعبر تاريخ مصر الحديثة والجزائر الحديث وسوريا الحديثة، من كان يقف ضد التحديث والديمقراطية والاستنارة؟ ألم تكن جيوش أوربا هي التي تقصف بالمدافع الجماهير العربية التي تطالب بحريتها وحقوقها؟ ألم تكن هذه الجماهير هي التي ترفع لواء القيم الغربية، النبيلة السامية، وتموت من أجلها، بينما تقف جيوش أوربا لهم بالمرصاد؟».

ثم سألت توفيق الحكيم عن الممثل الرئيسي للحضارة الغربية في شرقنا العربي، أليست هي الدولة الصهيونية؟ دولة قامت على أرض الآخرين، ولا تستمد شرعيتها من العقل أو الاستنارة أو أي قيم نبيلة أو سامية، وإنما من منطق القوة وشرعية الغاب ـ دولة تصدر عن فلسفة عنصرية غيبية إرهابية، وتشرّع قوانين عنصرية غيبية إرهابية، وتمتلك جهازًا «أمنيًا» قويًا لقمع العرب في داخل الأرض المحتلة، ولضربهم خارجها؟

كان رد توفيق الحكيم مدهشًا. فقد كان يرى أن النموذج الصهيوني نموذج يستحق أن يحتذى، وأخبرنا (عام ١٩٧٤) في أثناء اجتماعات لجنة التعمير الحضاري بالأهرام عن زيارته للجامعة العبرية في فلسطين أثناء حكم الانتداب وعن مدى «تقدم» و«رقي» المستوطنين الصهاينة وعن الاستعدادات الضخمة التي حُشدت لهذه الجامعة وعن مبانيها الفخمة وأساتذتها الكثيرين، ثم أضاف: «وكل هذه الاستعدادات والمباني قد شُيِّدت وكل هؤلاء الأساتذة قد استعدوا حتى قبل وصول الطلبة».

كان الإعجاب بالنموذج الصهيوني باعتباره جزءًا من النموذج الغربي يسيطر على توفيق الحكيم وعلى حسين فوزي وعلى آخرين (ولذلك لم أدهش حينما قام بعضهم ـ فيما بعد ـ بزيارة إسرائيل، أي فلسطين المحتلة).

ومن ضمن اقتناعاتي الآن أن الإنسان الذي يؤمن إيمانًا أعمى بالنموذج الحضاري

الغربي، عادةً (وليس دائمًا أو حتمًا) ما ينتهي به الأمر بتقبل الدولة الصهيونية (وليس من قبيل الصدفة أن نظام الانفتاح على الغرب في مصر هو نفسه نظام التطبيع مع الدولة الصهيونية). فالدولة الصهيونية تطرح نفسها على مستوى من المستويات على أنها الآلة الغربية التي تعمل دون تاريخ ودون أعباء أخلاقية؛ هي المستقبل لمن يود أن يطرح عن كاهله تراثه وقوميته.

ومن حق أي فرد أن يعجب بأي نموذج، بما في ذلك نموذج البلد الذي نكَّل به واحتل أرضه. ومن حق توفيق الحكيم والآخرين أن يكونوا مستغرقين في الإعجاب بالغازي وبالمنتصر (كما هو الحال مع معظم البشر)، ولكنهم ليس من حقهم أن يروجوا لنموذج ما دون دراسة لأصوله وأسباب نجاحه المزعوم ومدى إمكانية استمرار هذا النجاح عبر الزمان.

وقد حاولت أن أقدِّم رؤية نقدية للنموذج الصهيوني، فسألت توفيق الحكيم: ألم يدهشه أن تكون الجامعة قائمة دون طلبة؟ وحاولت أن أوضح له أن هذه سمة بنيوية في الصهيونية، لصيقة بها، فالصهيونية لم تنشأ كحركة جماهيرية، وإنما نشأت بين بعض مثقفي الطبقة المتوسطة اليهودية في شرقي أوربا ووسطها ممن فشلوا في تحقيق الحراك الاجتماعي داخل مجتمعاتهم (بعد تعثر التحديث فيها)، وأسسوا المنظمة الصهيونية التي كانت تدَّعي أنها ستجمع شتات الشعب اليهودي. (وهي في واقع الأمر كانت ستخلق مجالاً حيويًا للإمبريالية الغربية ولأعضاء الجماعات اليهودية ليحققوا في الدولة الاستيطانية الجديدة من خلال التشكيل الإمبريالي الغربي، ما فشلوا في تحقيقه في أوطانهم من خلال التشكيل الحضاري والقومي الغربي). فنحن هنا أمام ظاهرة فريدة ـ قيادة سياسية تخلق منظمة، والمنظمة تخلق شعبًا ـ على حين نجد أن العكس هو الصحيح في كل الحركات القومية في العالم. فالشعب هو الذي يتطلع ويطمح، فتظهر من بين صفوفه النخبة التي تقوم بتنظيم صفوفه لتحقيق هذه التطلعات.

والوضع نفسه ينطبق على النظام الحزبي الإسرائيلي، فهو النظام الحزبي الوحيد في العالم الذي ظهر إلى الوجود قبل ظهور الجماهير التي يعبِّر عن «مصالحها»، وقبل ظهور الوطن الذي ينتمي إليه، وقبل ظهور الدولة التي يحاول أن يستولي على مقاليد السلطة فيها، فالحزب في إسرائيل يسبق الشعب والدولة.

والجيش أيضًا لا يختلف كثيرًا عن الحزب أو عن الدولة. فعصابات الإرهابيين الصهاينة كانت قد بدأت مناوشاتها ضد العرب قبل ظهور التنظيمات العسكرية الصهيونية، وحتى قبل وصول «الشعب اليهودي» ذاته (وقد قال أحد الشعراء الإسرائيليين: إن كل الشعوب تمتلك جيشًا، ما عدا الشعب الإسرائيلي فهو جيش يمتلك شعبًا!). والجامعة العبرية إن هي إلا استمرار لنفس النمط وتعبير عن نفس السمة البنيوية.

ثم أشرت إلى سمة بنيوية أخرى، وهي اعتماد المؤسسات الصهيونية على التمويل الخارجي، ومن هنا طفيليتها. والجامعة العبرية من أكثر المؤسسات الصهيونية اعتمادًا على التمويل الخارجي، فمثلاً في كلية العلوم تجد أن كثيرًا من الأساتذة قد حصلوا على تعليمهم في الخارج، بل قاموا بالبحوث في بلادهم ثم يقومون بنشرها في الدولة الصهيونية. وتجد أن المعامل يقوم بتمويلها مليونير أمريكي، أما بيت الطالبات فيموله، على سبيل المثال، يهود جنوب إفريقيا. كما أن هناك صندوق جباية خاصًا بالجامعة العبرية في الولايات المتحدة. والنموذج الصهيوني نموذج مموَّل طفيلي، وتمويله يعود إلى عوامل خاصة به هو وحده، لذا فهو نموذج لا يمكن محاكاته أو تكراره. ولأنه يستمد عوامل حياته من خارجه، فإنه من المستحسن عدم محاكاته لأنه مقضي عليه بالزوال، إن زالت تلك العوامل. ولكن الأستاذ توفيق الحكيم لم يغيِّر من موقفه قيد أنملة، فإعجابه بالغرب كان كاملاً، دون تحفظ.

احتدم النقاش بين دعاة التغريب والتحديث ودعاة إعادة النظر فيها ورؤيتها بشكل نقدي يصدر عن إدراك لأهمية التراث والهُوية، فلم تتقارب وجهات النظر. ومع هذا يمكن القول بأنه حدث تغيير جوهري، فقد تقرر عقد مؤتمر لدراسة مستقبل المشروع الحضاري الغربي. ولكن بدلاً من أن يكون موضوع المؤتمر هو «كيف نحرز التقدم؟» أصبح «ما التقدم؟». (ولم يُعقد المؤتمر في نهاية الأمر بسبب خروج الأستاذ هيكل من الأهرام).

إشكالية التحيز: المؤتمر والكتاب

وهكذا أصبح التحيز إشكالية أساسية كان لابد أن أكتب عنها. وفي هذه الآونة تعرفت على الأستاذ عادل حسين، الذي اتصل بي عام ١٩٨٠ دون سابق معرفة، وأخبرني بأنه قد

قرأ كتاب **الفردوس الأرضي** وأنه وجده مثيراً. فأخبرته أنني قرأت كتابه عن الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية وأنه يبدو أن هناك نقط لقاء كثيرة بيننا (فدراسته مثل جيد على فكر مفكر انتقل من الاهتمام بالقوانين المجردة العامة إلى إدراك أهمية الخصوصية الحضارية، ومن التركيز على المادي إلى الإنساني ومنه إلى رحابة الإيمان)، وبدأنا نحن وبعض الأصدقاء نلتقي بشكل منتظم، مرة كل شهر، نقرأ كتاباً ونناقشه. كانت المجموعة تضم عدداً كبيراً من المثقفين من الاتجاهات الفكرية كافة («التراثيون الجدد» كما سماهم أحد الكتَّاب: د. جلال أمين - د. عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم - د. جودة عبد الخالق - د. كريمة كريم - أ. طارق البشري - د. هدى حجازي - د. حامد الموصلي - د. ممدوح فهمي، وكان الدكتور محمد عمارة ينضم إلينا أحياناً). وكان الموضوع الأساسي هو التبعية. وكان الأستاذ عادل حسين هو العقل المفكر والروح الملهمة وراء الاجتماعات والحوارات، فهو شعلة نشاط إنساني، وهبه الله عقلاً نافذاً ولكنه ليس عقلاً محضاً بارداً وإنما عقل إنسان له قلب وروح، قادر على الدخول في علاقات إنسانية حميمة. وهو لا يدخل اليأس إلى قلبه البتة، يبحث دائماً عن علامات الأمل في التاريخ والأفراد، فيشجعها ويشير لها، ولعل هذا ما ضمن له الاستمرار، برغم ما يحيط بنا من كل جانب من محبطات. وقد ساهمت هذه المرحلة في بلورة رؤيتي الفكرية، ومن بينها إشكالية التحيز التي كانت لا تزال آخذة في التشكل.

وفي أثناء وجودي في الرياض (١٩٨٣-١٩٨٨) كانت تُعقد ندوة شهرية تنظر في التحيزات المعرفية المختلفة، وكانت تضم د. سعد البازعي - د. عزت خطاب - د. منصور الحازمي - د. عزيز العظمة - د. محمود الزوادي - د. سعد الصويان وآخرين. وعند عودتي لمصر عام ١٩٩٠، تعرفت على مجموعة من الشباب المثقف (هبة رءوف - د. أحمد عبد الله - هشام جعفر - د. أسامة القفاش - فؤاد السعيد - إبراهيم البيومي غانم - حسام السيد - حازم سالم). كنا نلتقي بشكل شبه دوري في منزلي وكانت لقاءاتنا متعة فكرية حقيقية تُفجِّر داخلنا كثيراً من الأفكار والرؤى وتتيح لنا فرصة التجريب الفكري، فكنا نتناقش في شتى الموضوعات وخصوصاً إشكالية التحيز والنماذج المعرفية. وقد تقرر أن نكتب كتاباً عن إشكالية التحيز يضم أبحاثاً يكتبها المشاركون في ندوة الرياض والقاهرة.

وقد استمر الحوار بشكل مكثف يكاد يكون يومياً (أساساً بالتليفون) بيني وبين هبة

رءوف وأسامة القفاش. فهبة تنبهني دائمًا إلى الأبعاد المعرفية للظواهر، وعندها مقدرة غير عادية على الوصول إلى جوهر الأشياء والإفصاح عنها بسلاسة غير عادية. أما أسامة فعقله متفجر، لا يتورع عن أن يتصل بي تليفونيًا من الإسكندرية لمدة ساعة ليناقش معي علاقة المنظومة الحلولية بالكتابة الصينية، أو الفرق بين الغنوصية في مصر وفي الغرب، أو آخر أعمال وودي ألين.

وقد كتبت ورقة عمل أرسلت بها إلى السادة المؤلفين أدعوهم فيها إلى كتابة مقالات تدور حول موضوع التحيز نقتطف منها ما يلي:

«ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب بأن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تمامًا، بل ويرون أنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقًا كثيرًا من النتائج. وهذا ما نطلق عليه اصطلاح «التحيز»، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تُوجِّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها.

«ولعله قد حان الوقت لكي يتم الإفصاح عن هذه الأحاسيس والاجتهادات الفردية بشكل أكثر وضوحًا وتحديدًا، وأن يتم تجميعها على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج، وأن نضع أيدينا على بعض سماته وآلياته، ونصل إلى بعض الحلول المطروحة التي قد تؤدي في النهاية إلى ظهور نموذج معرفي بديل».

وبعد إعداد ورقة العمل، عقدت كثيرًا من اللقاءات مع المساهمين في الكتاب وتراسلت معهم. وكنت أتحدث معهم تليفونيًا لمتابعة مسيرة الكتاب. وقد قمت بتمويل هذه المرحلة البحثية.

ثم بدأت أفكر في عقد مؤتمر، وبدأت أفكر في تكاليفه، وكيف يمكن عقده بأقل التكاليف ومن خلال مساهمة بعض المشاركين فيه. وهنا لحسن حظي قررت نقابة المهندسين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي تمويل المؤتمر. وعُقد بالفعل في القاهرة في فبراير عام ١٩٩٢، وأشار إليه الأستاذ فهمي هويدي في مقاله الأسبوعي في الأهرام بأنه «انتفاضة ثقافية». ثم قمت بجمع الدراسات التي قُدمت إلى المؤتمر وأضفنا لها دراسات

أخرى، وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب في جزأين عام ١٩٩٥ بعنوان: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، وكان الكتاب يضم حوالي ستين بحثًا. ثم صدرت الطبعة الثانية في واشنطن عام ١٩٩٦ (عن المعهد أيضًا). ثم صدرت طبعة ثالثة في سبعة مجلدات عام ١٩٩٨، كل مجلد مخصص لفرع مستقل من فروع المعرفة. ويضم المجلد الأول «فقه التحيز»، وهو المقدمة الطويلة التي كتبتها وعرَّفت فيها التحيز وأسبابه وأشكاله وكيفية تجاوزه (دون إلغائه، فهذا أمر مستحيل).

وقد أشرت في فقه التحيز إلى أن كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي وتعبِّر عن نموذج، وأن التحيز لا يمكن تجاوزه ولكنه ليس نهائيًا، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة (والقيم الأخلاقية) التي تسبق كل تنوع وأي تحيز. ثم أشرت إلى هيمنة النموذج الحضاري الغربي على كل الاتجاهات الفكرية العربية (ليبرالية ـ ماركسية ـ إسلامية) وحاولت تعريف بعض سماته الأساسية. فبينت أن هذا النموذج نموذج مادي حلولي واحدي، وأن جوهر الواحدية المادية هو أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تمامًا لنفس القانون المادي الصارم، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان، وأن هذا هو نفسه حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: «ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءًا من النظام الطبيعي)، ولذا فإن ثمة نموذجًا واحدًا للتطور».

وقد حصرت تحيزات هذا النموذج فيما يلي:

١ ـ التحيز للطبيعي/ المادي على حساب الإنساني.

٢ ـ التحيز للعام على حساب الخاص.

٣ ـ التحيز **للمحسوس** والمحدود وما يُقاس والكَميّ على حساب اللامحدود وما لا يُقاس والكيفي.

٤ ـ التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس.

٥ ـ التحيز للموضوعي على حساب الذاتي.

٦ ـ التحيز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكَمِّية التي تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.

٧ـ التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.

٨ـ التحيز ضد الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاَّغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم الإمبريالي.

ثم أشرت إلى بعض التحيزات الكبرى، مثل التحيز للتقدم والنظرية الداروينية والسوق/ المصنع كصورة نهائية للكون والدولة المركزية والاستهلاكية.

وفي مجال تحديد آليات تجاوز التحيز ذكرت أن أول خطوة هي إدراك حتمية التحيز، وأن يكون نقدنا للحضارة الغربية نقداً كليّا، يلي ذلك توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي (نموذج معاد للإنسان ـ استحالة تنفيذ المشروع المعرفي والحضاري الغربي لأنه يستند إلى الإمبريالية وسرقة المصادر الطبيعية من العالم وتوظيفها لحساب الإنسان الغربي، مما يعني تصاعد معدلات الاستهلاك بما يتجاوز حدود المصادر الطبيعية). ثم اقترحت منهجًا في دراسة الحضارة الغربية (دراسة أزمة الحضارة الغربية ـ دراسة انحرافات الحضارة الغربية (العنصرية ـ النازية ـ الإمبريالية) لا باعتبارها انحرافات، وإنما باعتبارها جزءاً من نموذج مهيمن ـ دراسة الفكر الغربي الاحتجاجي والمراجعات الجديدة للتاريخ الغربي والأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية ـ التأكيد على نسبية الغرب وعلى خصوصيته الحضارية، ودراسة الظروف التاريخية والثقافية المحيطة بظهوره وبروزه ـ الانفتاح على العالم بأسره، وليس على العالم الغربي وحده).

وختمت فقه التحيز بالحديث عن النموذج البديل النابع من التراث، ولخصت ملامحه فيما يلي: الانطلاق من الإنسان باعتباره مقولة غير مادية ـ الإيمان بالنموذج التوليدي لا التراكمي ـ طرح علم بديل يحاول أن يصل إلى يقين غير كامل، ولذا تصبح المعرفة اجتهاداً مستمراً ـ هذا العلم لا يهدف إلى التحكم الكامل في الواقع ـ ولذا فهو لا يحاول اختزال الواقع أو تصفية الثنائيات ـ لا يؤمن هذا العلم بوحدة العلوم ولا يركن إلى الواحدية السببية ـ ولهذا العلم الجديد هيكل مصطلحي جديد يهدف لا إلى الدقة وإنما إلي التركيب ولا يرفض استخدام المجاز.

وحين أدركت جوانب جديدة لموضوع التحيز وتعمق إدراكي لمدى تركيبيته، أعدت كتابة الجزء الأول من الكتاب «فقه التحيز»، وصدر تحت عنوان: **العالم من منظور غربى**. وقد أشرت فى هذا الكتاب إلى محاولة الإنسان الغربى الحديث «تدويل» نماذجه الحضارية

والمعرفية من خلال التشكيل الاستعماري الغربي، وهو ما يُعرف في الوقت الحاضر باسم «الغزو الثقافي». كما بينت أن لكل مجتمع رؤيتَه المتميِّزة للكون والتحيزات الناجمة عنها، ولكن ما حدث هو أن كثيراً من شعوب العالم بدأت تتخلى عن رؤيتها وتحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنى - عن وعي أو عن غير وعي الرؤيةَ والتحيزات الغربية، وبدأت تنظر إلى نفسها من وجهة نظر الغرب. وتتصدى الدراسة لهذه القضية بمزيد من التفصيل، وتحاول أن تتجاوز عملية التفكيك (التي تسم كتاب إشكالية التحيز) وصولاً إلى الجانب التأسيسي، وذلك عن طريق تحديد بعض المنطلقات الأساسية للنموذج البديل وبعض الأمثلة على محاولات تطبيقه، بحيث يمكن القول إنه كتاب جديد تمامًا سواء في هيكله أو الأمثلة التي أضربها أو جوانب الموضوع الجديدة التي أتناولها (ولعله يقف مثلاً جيداً على إمكانية التطور داخل إطار من الوحدة).

وقد صدرت لي عدة كتب أخرى هي في جوهرها تفكيك وإعادة تركيب لمقولات الحضارة الغربية لأبين تحيزاتها المعرفية المختلفة، ومن أهمها كتاب **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**. ويبين كتاب **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته** أن هذا الفكر يشكل الأساسَ الفلسفي للحداثة الغربية التي تبدَّت في كلٍّ من المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية، وهي الإطار المرجعي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب. وأحاول في هذا الكتيب إظهار بعض التناقضات الأساسية الكامنة في هذا الفكر، الذي يبدأ بتمجيد الإنسان والعقل والتاريخ والفرد، وينتهي بإنكار العقل، وإعلان نهاية التاريخ وعدم مقدرة الإنسان على تجاوز سقفه المادي. والأسبقية المطلقة للمجتمع والطبيعة/ المادة على الإنسان. ويرجع هذا إلى أنه فكر مادي لابد وأن يسقط في الواحدية في النهاية. وحيث إنني أذهب إلى أن كلاً من فكر حركة الاستنارة وحركة التمركز حول الأنثى مجرد تجلِّيَيْن لنموذج العلمانية الشاملة؛ فقد حولت هذه الدراسة ودراستي عن قضية المرأة إلى فصلين في كتاب **العلمانية الجزئية والشاملة**.

كما كتبت دراسة بعنوان **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، وأبين فيها أن الفلسفة المادية تشكل البِنْيةَ الفكرية التحتية، أو النموذج المعرفي الكامن، لكثير من الفلسفات الحديثة: الماركسيةَ والبراجماتية والداروينية. . وغيرها. كما أنها تشكِّل الإطارَ المرجعي الكامنَ

لرؤيتنا للتاريخ والتقدُّم وللعلاقات الدولية، بل وأحياناً لأنفسنا. وقد ارتبطت الفلسفة المادية في عقول الكثيرين بالعقلانية والتقدُّم والتسامح . . . إلخ، مع أن الواقع أبعدُ ما يكون عن ذلك!

وأذهب في هذه الدراسة إلى أنه قد حان الوقت لفتح باب الاجتهاد بخصوص هذه الفلسفة، نظراً لأهميتها وهيمنتها على بعض أعضاء النُّخَب الثقافية والفكرية عندنا. ويمكن تصنيف هذه الدراسة بوصفها محاولةً في هذا الاتجاه. فهي تحاول تعريف الفلسفة المادية وسر جاذبيتها ومواطن قصورها، فهي تُخفق في تفسير ظاهرة الإنسان، بل وتشكل هجوماً على الطبيعة البشرية. وتتناول الدراسة كذلك مفهوم العقل، فتبيِّن أن العقل في حد ذاته مفهوم عائم غائم، وأن المهم هو النموذج الكامن وراء العقل.

الفصل الثالث
الصهيونية

علاقتي بعالم السياسة

وقبل أن أنتقل للحديث عن أهم أعمالي قاطبة، أي **الموسوعة**، لابد من توضيح نقطة مهمة، وهي أن اهتمامي بالسياسة كان بالدرجة الأولى اهتمامًا معرفيًا فلسفيًا، وأن اهتمامي بالأحداث السياسية اليومية ظل اهتمامًا ثانويًا وهامشيا متجاهلاً الصحف اليومية والهستريا الجماعية! فعلى سبيل المثال، كنت في الولايات المتحدة عام ١٩٦٧، حينما وقعت النكسة، وقد احتفل الإعلام الأمريكي احتفالاً هستيريًا بالانتصار الإسرائيلي، ومع هذا بدأت رسالتي للدكتوراه بعد الحرب مباشرةً متجاهلاً الصحف اليومية والتليفزيون والهستريا الإعلامية. ثم نشبت حرب سنة ١٩٧٣ وكنت مشغولاً بكتابة موسوعة ١٩٧٥، والتصقت زوجتي ـ مثل معظم المصريين ـ بالتليفزيون، واستمررت أنا في عملي لم أتوقف. ولكني طلبت من زوجتي أن تخبرني حينما ترى بعض الأسرى الإسرائيليين حتى أراهم رؤية العين. وقد كان هذا بالنسبة لي تجربة حقة، أنا الذي أزعم أنني أراقب أحداث الحاضر كمؤرخ.

ومع هذا لابد أن أذكر مشهدًا لن أنساه، عَرَضَه التليفزيون الأمريكي بعد حرب سنة ١٩٦٧ مباشرةً. كان موشيه ديان يخطب في بعض الأسرى المصريين العائدين إلى مصر، وكان موضوع خطبته بطبيعة الحال السلام (فالإسرائيليون ـ كما يبيِّن سلوكهم ـ لا يطلبون إلا السلام والرخاء للجميع!). المهم قال ديان للجنود العائدين: أن يبلّغوا القيادة المصرية برغبتهم الصهيونية الصادقة في السلام. فلم يرد الجنود عليه واعتلى وجوههم الصمت وشكل من أشكال التصميم اللذان أدرك ديان معناهما. وحينما ركب الجنود الأتوبيس هتفوا: «ناصر ـ ناصر». فقال المعلق: إن من الواضح أن الجنود لن ينقلوا للقيادة المصرية رسالة السلام هذه.

ولا يعني هذا أنني لا أشارك في العمل السياسي اليومي، فلي مشاركاتي وإسهاماتي. ففي عام ١٩٧١ حينما بدأت مظاهرات الطلبة ضد حالة اللاحرب واللاسلم اشتركت أنا وزوجتي في حملة جمع التوقيعات تأييداً للطلبة. وحينما كتب الدكتور فؤاد زكريا بيانه (الذي كان شهيراً آنذاك) كنت أنا وزوجتي أول الموقعين عليه. وقد ظن رئيس الجامعة آنذاك (الدكتور فتحي غانم رحمه الله) أنني المسئول عن البيان (وهو شرف لم أستحقه). فاستدعاني إلى مكتبه، وأخذ يعنفني لأنني تسببت في إغلاق الجامعة. فما كان مني إلا أن أخبرته بأن الجامعة المفتوحة في بلد محتل، لا فائدة منها، وأنه قد يكون من الواجب أن نغلق الجامعات لنحرر الأرض. نظر إليَّ الدكتور غانم ولم يجب. ولكنه اعترف لي (وهو على فراش الموت في نيويورك في منتصف السبعينيات) أنه كان يتفق معي في كل كلمة قلتها. وفى الآونة الأخيرة، ساهمت فى تأسيس حزب الوسط، وقد أدهش قرارى الكثيرين، ولكننى أشرت إلى أن المثقف الذى لا يترجم فكره إلى فعل لا يستحق لقب المثقف. كما أننى أحد الأعضاء المؤسسين لحركة «كفاية» التى تطالب بالإصلاح الدستورى، وأشترك أنا وزوجتى الدكتورة هدى حجازى فى معظم التظاهرات التى تنظمها الحركة.

وبرغم بُعدي عن العمل السياسي، فقد حاولت الاقتراب من الطلبة آنذاك لأفهم ماذا يحدث. كنت أعمل حينئذ في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، وبدأت أدرك أن دراسة الصهيونية هي مصيري. ولذا كنت أشير إلى المركز بأنه «العمل»، أما كلية البنات والآداب فكنت أشير إليهما «بالبارفان»، أي العطور. فمحاضراتي لم تكن تشكل عبئًا كبيراً عليّ، كما أن الفتيات كن على قدر كبير من الذكاء والجمال والأناقة (أو هكذا كنت أتصور!) مما كان يدخل المتعة على قلب شاب/ رجل في منتصف الثلاثينيات من عمره. وفي يوم من أيام الإضرابات ذهبت إلى غرفة المحاضرات (في كلية الآداب) لإلقاء محاضراتي، وإذا بإحدى الجميلات/ الدلوعات تجري ورائي، وجهها كان مغطى بكم من المساحيق المختلطة، إذ يبدو أنها كانت في إحدى المظاهرات وتصبب عرقها وأفسد الماكياج. ثم قالت: «ألا تعرف أن هناك مظاهرة يا دكتور، وتريد أن تعطي محاضرة؟». خجلت من نفسي، وتعجبت مما تفعله اللحظة التاريخية بالناس. ومررت على أحد المدرجات التي كان المتظاهرون يجتمعون فيها وجلست أستمع إلى كلمات المتحدثين، فوجدت الخطاب ساذجًا للغاية. فذهبت إلى «زعيم» الطلبة وأخبرته بملاحظتي فأخبرني

بأنه يعلم ذلك تمامًا، ولكنه يرى أنه أمر منطقي بعد مرور عدة سنوات أبعد فيها الشعب عن المشاركة السياسية، ثم أضاف إن الهدف من عقد الاجتماعات السياسية في المدرج هو إعادة تدريب الشباب على المشاركة وعلى الحوار وعلى الحديث، وإن سذاجة الخطاب ستزول بالتدريج. عجبت من ذكائه وإدراكه، ومقدرته على أن يجمع بين التحليل النظري الراقي والممارسة الفعلية.

كما أنني أشارك في كثير من المؤتمرات الجماهيرية ذات الاتجاه السياسي، وأظهر في كثير من البرامج الإذاعية والتليفزيونية (داخل وخارج مصر) التي أعبِّر فيها عن رأيي (والذي كلفني الكثير أحيانًا). كما أنني أعُدُّ جهودي النظرية ـ سواء في تعريف الصهيونية أو التعريف بالحضارة الغربية وإشكالية التحيز، بل وأدب الأطفال ـ أفعالاً حضارية ذات مغزى سياسي.

وقد اشتركت في الجهود الرامية إلى إيقاف التطبيع، وكنت عضواً في لجنة مناصرة الشعب الفلسطيني واللبناني، وساهمت بمجهود لا بأس به فيها. وقد اشتركت أيضًا في كثير من النشاطات السياسية إبان ثورة الأقصى، كما شاركت زوجتي فيها بكل جوارحها، حتى إنني كنت أقول مازحًا إنني حين أريد مقابلة زوجتي الآن فإنني أذهب إلى إحدى المظاهرات! ومن قصص الممارسة السياسية الأخرى التي تستحق الذكر، بسبب خصوصيتها وطرافتها، ما حدث عام ١٩٨٢ حين بدأت محاولات التطبيع في مصر. إذ وصل قسمَ اللغة الإنجليزية بكلية البنات خطاب من وزارة الخارجية يطلب منه أن يقترح بعض الآليات لتوطيد العلاقة بالجامعات الإسرائيلية وبالأقسام المماثلة. وبطبيعة الحال أعددت اقتراحًا بأن نرد ردًا قاطعًا على وزارة الخارجية نرفض فيه التطبيع ونستنكر كذا وكذا... إلخ. ولكنني فوجئت بأعضاء القسم يقولون لنكتب: «عُلم» وكفى. فابتسمت لأنها طريقة بيروقراطية رائعة لقتل كل شيء. وقد ظهر فيما بعد أن معظم الجهات الحكومية التي ورد إليها مثل هذا الخطاب ردت بنفس الطريقة الرائعة. ويا له من أسلوب مصري عريق في النضال!

وبرغم أن إسهامي في عالم السياسة هو بالدرجة الأولى إسهام فلسفي معرفي يهدف إلى تعريف الظواهر والمصطلحات، باعتبار ذلك أمراً ضروريًا لابد أن يسبق الممارسة العملية فإنني أحاول قدر استطاعتي أن أعلن موقفي من قضايا سياسية مباشرة مثل التطبيع وأوسلو والسوق الشرق أوسطية.

ولابد أن أشير إلى أن لي علاقة ببعض الشخصيات التي تؤدي دوراً مهمّا في الحياة السياسية العامة. فقد تعرفت على الدكتور أسامة الباز في الولايات المتحدة في الستينيات حينما كنا نشيطين معًا في العمل الطلابي. وحين عدت إلى مصر عام ١٩٦٩ قامت صداقة حميمة بيننا، كان لها انعكاساتها الفكرية. وحين طلب مني أن أفكر في التخصص في دراسة الصهيونية وأن أعمل خبيراً في وزارة الإرشاد في مكتب الوزير (كان الأستاذ هيكل قد عُيِّن وزيراً لفترة قصيرة)، أخبرته ببعض تحفظاتي بخصوص بعض الممارسات الناصرية، برغم حماستي لكثير من إنجازاتها (وقد ازدادت هذه الحماسة في السبعينيات مع تجربة الانفتاح ومع تراجع الإحساس بالكرامة والعروبة). وقد أخبرته بأنني أجد نفسي محرومًا من حقوقي السياسية بقرار رسمي، في الوقت الذي كانت فيه صفوف المنظمات الناصرية تزخر بمرتزقة لم يسمعوا قط بالاشتراكية (وهم في نهاية الأمر الذين «استمروا» في تأييد كل من وصل إلى كرسي الحكم بحماسة بالغة). فقال د. أسامة: «يجب التفريق بين الدولة والحكومة، وإن لم نخدم الدولة المصرية وقعت في يد اللصوص والأفاقين». فاقتنعت بوجهة النظر هذه.

قدمني الدكتور أسامة للأستاذ هيكل فقابلته في مكتبه في الوزارة. ومرة أخرى أخبرته بأنني لست ناصريًا، ففوجئت به يخبرني بأن هذا لا يهم. ثم تحدثنا في شعر وولت ويتمان والحضارة الأمريكية والفلسفة، فعيَّنني في مكتب المستشارين التابع لمكتبه. وأذكر أنني ذكرت للأستاذ هيكل أن الموظفين في الوزارة قد حاروا فيّ وما وظيفتي على وجه التحديد، وما مكاني على وجه الدقة (وهذا يتحدد بطبيعة الحال بمدى قربي من، أو بُعدي عن، السيد الوزير). وقد تفهم الأستاذ هيكل وضعي، فكان يدعوني إلى مكتبه مرة في الأسبوع و ندخن السيجار معًا ونتحدث في الفلسفة والشعر، مما كان يرفع أسهمي في الوزارة بقية الأسبوع! وكنت أدرس للحصول على الماچستير في علم الاجتماع من الجامعة الأمريكية، فقرر أن يحضر معي أحد المقررات، وكان عن تاريخ مصر (وقد تناقلت وكالات الأنباء الخبر وحاولت تفسيره بطريقة إستراتيجية عميقة!).

وقد تحددت علاقتي بالأستاذ هيكل منذ البداية حتى الآن، على أنها علاقة فكرية وشخصية عميقة تتجاوز الاعتبارات السياسية. ومنذ أن عرفت الأستاذ هيكل، كان من الكرم بحيث إنه يعطيني من وقته الكثير، فكان يقرأ معظم ما أكتب ويحاورني فيه ويتحمس لبعضه ويتحفظ على البعض الآخر. أذكر أنني كتبت مجموعة من المقالات عن

الوضع الحضاري في الولايات المتحدة (التي جُمعت في كتاب الفردوس الأرضي) قرأها وعبَّر عن إعجابه بها ثم قال: «ومع هذا سآخذ موقفًا مضادًا». وبدأ يطرح وجهة النظر المضادة وأخذ يحاورني بطريقة أرهقتني جدًا، فقد كان قادرًا على أن يبيِّن مواطن القوة في الأطروحة المضادة ومواطن الضعف فيما أطرح من أفكار (ولعل مقدرته على محاورتي بخصوص هذا الموضوع تعود إلى شكوكه هو نفسه، باعتباره قوميًا عربيًا، بخصوص الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة والذاكرة التاريخية والتي لا تعترف بالخصوصيات القومية والتي انتهت بعولمة غربية تود اكتساح العالم). ولا أعتقد أنني كنت سأجد من يوافق على نشر دراسة بعنوان «شاءول تشرنحوفسكي وغيبيات الصهيونية العلمانية» أو مقال بعنوان «صهيون الجديدة في الولايات المتحدة» إلا الأستاذ هيكل. ومن يمكنه أن يلخص الوضع في الاتحاد السوفيتي (في أوائل السبعينيات) ويتنبأ بالسقوط المخيف في عبارة واحدة: «إن مشكلة الاتحاد السوفيتي أنهم قد فَقَدوا الحلم»، وهي عبارة وجيزة تعني في واقع الأمر أن من لايملك مشروعًا حضاريًا يتقدم بخطى حثيثة إلى مزبلة التاريخ.

أذكر مرة، حينما كنت في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، أن تقدم أحد الباحثين بدراسة عن المجتمع الصهيوني، فطُلب مني فحصها وتقييمها(وكان هذا الطلب أمرًا نادرًا للغاية). وقد وجدتها دراسة معلوماتية توثيقية رديئة للغاية، لا يوجد فيها أي كشف جديد. فعلى سبيل المثال، بدأ السيد الباحث دراسته بذكر حقيقة «جديدة» تمامًا وهي أن التيارات السياسية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: يمين ويسار ووسط. وحيث إنها معلومة جديدة خلافية، فقد ذكر السيد الباحث عدة مراجع في الهامش! عُقد الاجتماع بعد الظهر لمناقشة الكتاب في المركز، وإذ بنا نفاجأ بالأستاذ هيكل يحضر المناقشة. فلم أدر ماذا أفعل. فمن ناحية كان لابد أن أدافع عن سمعة المركز أمام رئيس مجلس الإدارة، ومن ناحية أخرى، هناك الأمانة العلمية وضرورة أن أصدر حكمًا يرضى عنه ضميري العلمي. فأخذت أقول عبارات بلهاء مثل: «هذه الدراسة العظيمة التي لا تستحق النشر... وهذا البحث العميق الذي لم يأت بجديد... إلخ». وبعد انتهاء الجلسة ذهبت إلى مكتبي، فرن جرس التليفون، وكان الأستاذ هيكل، الذي طلب مني أن أحضر إلى مكتبه. وبادرني بالسؤال التالي: «ماذا تريد أن تقول؟». فضحكت وقلت له: «إن الدراسة سيئة

للغاية ولا تستحق النشر، ولكن نظراً لوجودك، وأنت صاحب المحل، حاولت أن أغلف كلامي، ومن الواضح أنني فشلت فشلاً ذريعًا!».

وقد تأملت كثيراً في إنجاز الأستاذ هيكل وكيف تحول شخص بمفرده إلى مؤسسة، وإلى صوت تستمع له أمة بأسرها باهتمام شديد، بما في ذلك من يختلفون معه، وتتناقل وسائل الإعلام المختلفة في أنحاء العالم تصريحاته. وقد وجدت أن أهم ما يتميز به أنه صاحب رؤية حضارية قومية عربية علمانية لكنها لا تستبعد البتة العناصر الروحية والمكون الحضاري الإسلامي. وكم من مرة رأيته في حالة غيظ شديدة من بعض الدراسات التى تحاول تفكيك الرؤية الاسلامية وتقويضها.

ولكنه برغم أنه صاحب رؤية وله تحيزاته الواضحة، فإنه لا يحاول أن يطرح رؤيته دون أن يساندها بكم هائل من الحقائق (وهو يتمتع بذاكرة غير عادية ويحفظ من الشعر العربي عدداً كبيراً من القصائد). وقد أخبرني مرة أن النسيان (وليس التذكر) هو الذي يصنع المثقف، ولعل الذى كان يعنيه أن المثقف الحقيقي لا يتذكر التفاصيل دون إطار ودون رؤية كلية، وأن الرؤية الكلية بالضرورة تعنى استبعاد (نسيان) بعض التفاصيل. وقد نجح الأستاذ هيكل بشكل مذهل في أن يجمع بين الرؤية الكلية والتفاصيل الكثيرة، ومن هنا اهتمامه الشديد بالتوثيق وبالتأكد من صدق المعلومات. حضرت مرة مكالمة بينه وبين الرئيس الراحل جمال عبد الناصر - رحمه الله - ووجدته يكتب مضمون المكالمة، ولا شك في أنه أضاف التاريخ والوقت الذي تمت فيه المكالمة. وحضرت مرة أخرى محاولته توثيق معلومة في كتاب **خريف الغضب** قبل أن ينشر، فاتصل بأحد الأشخاص في القاهرة ثم اتصل بشخص آخر في لندن وطلب منه مراجعة كذا وكذا، ثم عاود الاتصال به بعد قليل وسأله عن مدى صدق المعلومة وهل اعتمد على أكثر من مصدر لها. وبعد كل هذه الاتصالات قرر استبعاد هذه المعلومة. وأذكر مرة أخرى أننى كنت في الكويت حين نشر الأستاذ هيكل مقالاً عن مايلز كوبلاند صاحب كتاب **لعبة الأمم** واتهمه عدة اتهامات من بينها أنه كان عميلاً للمخابرات الأمريكية. فكتب كوبلاند مقالاً في صحيفة القبس الكويتية يحاول تفنيد الاتهام، ثم ختم المقال بقوله إنه سيرفع دعوى قذف ضد الأستاذ هيكل. وتصادف أننى كنت أزور الأستاذ هيكل في اليوم التالى وسألته ماذا سيفعل، فقال: «كوبلاند لن يرفع مثل هذه القضية، فكل ما ذكرته هو حقائق صلبة»، وبالفعل لم يرفع كوبلاند القضية برغم تهديده ووعيده.

ذكرت من قبل أن علاقتي بالأستاذ هيكل كانت «غير سياسية». ومع هذا لابد من ذكر هاتين الواقعتين. في عام ١٩٧٣، دعاني مرة لطعام الغداء في منزله. وكان الجو حارّاً للغاية، فجلسنا في التكييف، وتحدثنا في كل شيء كعادتنا، إلى أن سألته عن سر ارتباطه الشديد بعبد الناصر. وفجأة انقلب الصحفي والسياسي إلى شاعر غنائي، فقد تدفقت منه الكلمات قصائد: كيف أن عبد الناصر كان بالنسبة لمصر هو المستقبل وهو التنمية المستقلة، وكيف أن العروبة من الممكن أن تعطي لهذه المنطقة هُوية حضارية وثقلاً إستراتيجيّا، يجعلها تواجه عالم التكتلات الكبرى هذا.

وبعد أن خرج من مؤسسة الأهرام، أذكر أنه اتصل بي وطلب أن أصحبه إلى بيته الريفي في برقاش (وكانت هي المرة الوحيدة التي يفعل فيها ذلك، فأنا دائمًا الذي أطلب مقابلته). وجلسنا وتحدثنا كعادتنا في كل شيء، ولكنه أراد ذلك اليوم أن يتحدث في السياسة بشكل مباشر. وقد لخص موقفه بأنه أمران اثنان (وعد على أصابع يده): العدل الاجتماعي في الداخل، وعدم الاستسلام للولايات المتحدة في الخارج (أما «إسقاط» أمريكا - كما أكد هو - فهذا ليس من مهام حركات التحرر في العالم الثالث).

و كان الأستاذ هيكل يرى أن هم الولايات المتحدة الأساسي هو ضرب أي نموذج بديل، سواء كان النموذج القومي العربي (الناصري) في مصر أو الاشتراكي في كوبا (كاسترو) أو الديمقراطي في شيللي (مقتل ألليندى الذى تم بالمناسبة في ١١ سبتمبر!) ومن قبل إيران (مصدق). فنجاح النموذج البديل أو حتى استمراره وبقاؤه هو أمر لا يمكن للولايات المتحدة أن تتقبله!

وعلى الرغم من ارتباطي «غير السياسي» بالأستاذ هيكل، فإنني، بينما كنت أعمل مستشارًا له حينما كان وزيرًا، وبعد أن قبلت مصر مبادرة روجرز، وجدت نفسي مع أحد الزعماء الفلسطينيين (ولست في حلٍّ من ذكر اسمه). ودار حديث بيننا أوضحت له فيه وجهة النظر المصرية. فالحكومة كانت تعرف أن القوات المسلحة المصرية أبلت بلاءً حسنًا إبَّان حرب الاستنزاف، ولكنها كانت تعرف أيضًا أن الإرهاق قد نال منها، وكان المطلوب أن تلتقط أنفاسها. كما أن القيادة المصرية أرادت أن تحرك الصواريخ إلى شاطئ القناة لتحمي القوات المصرية (إعدادًا للعبور). وكان من رأي القيادة المصرية أن تتحرك منظمة التحرير الفلسطينية كما تشاء، شريطة ألا تهاجم مصر. فمصر دولة، أما المنظمة فهي

حركة فدائية، ولكلٍّ منهما حدوده وحركياته المستقلة. فوجدت أن الزعيم الفلسطيني موافق على رأيي إلى حدٍّ كبير، ولكنه أضاف أنه لا يمكنه أن يعلن ذلك لأنه «لا يمكنه التحكم في المخيمات». إذ يبدو أنه تم شحن سكان المخيمات بطريقة لا عقلانية تجعل من المستحيل توجيههم بطريقة عقلانية. وقد ذهلت من رده، ثم كان ما كان من هجوم على مصر، وأيلول الأسود والمذابح التي لا يريد أحد ذكرها أو تذكرها.

وفي نفس الوقت تقريبًا حدثت هذه الواقعة. إذ يبدو أن القيادة السياسية في مصر آنذاك وجدت نفسها معزولة إلى حدٍّ كبير عن الرأي العام ولا تعرف عنه شيئًا. فطلب الأستاذ هيكل من هيئة المستشارين أن يفعلوا شيئًا. واكتشفنا أن هناك ما يُسمَّى الإعلام الداخلي، وكان من مهامه أن يكتب الموظف المسئول فيه تقريرًا عن الرأي العام (ولذا كان هذا الموظف يُسمَّى «مسئول الرأي العام»)، وكان المفروض أن جماع هذه التقارير يعطي الحكومة فكرة لا بأس بها عن نبض الشارع. ولكن ما حدث كان عكس ذلك، إذ إن مسئول الرأي العام كان يتلقى تعليماته من السيد المحافظ الذي كان يطلب منه كتابة تقارير وردية. وقد تكرر هذا الوضع حتى أصبح هو القاعدة وليس الاستثناء. وقد قرر الأستاذ تحسين بشير (وكان في مكتب مستشار السيد وزير الإعلام) أن تكون هذه هي النقطة التي نتناولها في تقريرنا للسيد وزير الإرشاد على أمل أن ننجح في توسيع بعض قنوات الاتصال بين القاعدة الجماهيرية والقيادة السياسية. وبمبادرة مني، بدأت أضع السؤال التالي لمسئولي الرأي العام لاختبار مدى مصداقيتهم: ما موقف الشعب الآن من الخبراء السوفيت؟ وكنت أعرف من تجربتي أن هناك كراهية عميقة نحو هؤلاء الخبراء بدأت تضرب بجذورها، ولا أدري حتى الآن ما السبب، إذ كنت من المتحمسين للاتحاد السوفيتي وأعرف (كما يعرف غيري) أن وجودهم كان أساسيًا لإعادة بناء القوات المسلحة ولحماية مصر من الطيران الإسرائيلي.

وفي البداية كانت الإجابة تأتيني عبارة عن صيغ لفظية جاهزة: «إن العمال والفلاحين المصريين، وكل طبقات الشعب الكادحة، تقف صفًا واحدًا ضد العدوان الصهيوني، وهي تعرف تمامًا الدور الإيجابي الذي يلعبه الخبراء السوفيت . . . إلخ». وهي قوالب لفظية شاعت بين محترفي السياسة والثقافة آنذاك. وكنت ألاحظ أنه بعد الهجمة اللفظية الأولى، أن الموظفين المسئولين عن تقرير الرأي العام، بحكمة المصريين وفهمهم العميق، كانوا يتوقفون قليلاً ويسألوننا عما إذا كنا نريد الحقيقة أم الخط السائد، فكنا نؤكد لهم أننا

نريد الحقيقة ولا شيء غيرها وأن عليهم ألا يخشوا شيئًا. فكان المسئول يخبرنا حينذاك بمسألة الرقابة التي يفرضها المحافظ عليه، وأن ما يكتبه ينافي الحقيقة ويتفق مع القوالب اللفظية السائدة.

قابلت كثيراً من مسئولي الرأي العام، وكنت أضع لهم السؤال السابق، وفي جميع الحالات حدثت الهجمة اللفظية ثم التراجع عنها، إلا في المحلة الكبرى حيث أصر مسئول الرأي العام هناك على قوالبه اللفظية ولم يتزحزح عنها. وهنا أشار لنا أحد الشبان وهمس في أذننا: إن هذا المسئول له صلات قوية بالجهات المسئولة!

لم أعر الأمر أي انتباه، إلى أن سألني د. أسامة الباز بعد أسبوعين تقريبًا عما قلته في المحلة الكبرى، فلم أتذكر سوى ما ذكرته، لأن هذا هو الذي حدث بالفعل. واكتشفت فيما بعد أن سؤال د. أسامة الباز لم يكن مجرد سؤال، إنما هو تحقيق غير رسمي يجري معي ومع الأستاذ تحسين بشير. إذ يبدو أن هذا المسئول عن الرأي العام كان على علاقة بالأستاذ سامي شرف الذي أبلغ أحد المسئولين في السفارة السوفيتية عن «رجالات هيكل» وعلى رأسهم تحسين بشير الذين نزلوا إلى الشارع المصري لتأليبه ضد الخبراء السوفيت. وأبلغت الرسالة إلى الكرملين في نفس اليوم. وكان هناك اجتماع سيعقد بين الوفد المصري (برئاسة الرئيس جمال عبد الناصر وعضوية الأستاذ هيكل) والوفد السوفيتي (برئاسة بودجورني، رئيس الاتحاد السوفيتي آنذاك وعضوية آخرين من بينهم وزير الخارجية). وكان الاجتماع بخصوص قبول مصر لمبادرة روجرز. وبدأ الاجتماع بالإشارة إلى «رجالات هيكل» (تحسين بشير وعبد الوهاب المسيري) وتأليبهم للشعب المصري ضد الخبراء السوفيت. ويبدو أن الرئيس جمال عبد الناصر قد تضايق قليلاً، ومن هنا جاء «التحقيق» غير الرسمي الذي أجراه د. أسامة. ولكنه حينما وجه السؤال إلى الأستاذ تحسين بشير بخصوص ما حدث في المحلة الكبرى، كانت إجابته أن ما يثير دهشته ليس ما قاله هو أو ما قلته أنا، وإنما وصول ما حدث في المحلة الكبرى إلى الكرملين في نفس اليوم! أي أنه قلب الموائد وجعل أجندة التحقيق مختلفة تمامًا. وانتهت القضية بسلام. المهم أن الأحداث كانت تدور من حولي دون أن أعرف شيئًا عنها، إذ حرص د. أسامة (والأستاذ هيكل) على ألا يزج بي في معمعة السياسة. وقد أخبرني د. أسامة بالأحداث بعد مرورها بحوالي ثلاثة أعوام، بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، وبعد قيام ما يُقال له الثورة التصحيحية في مايو عام ١٩٧١.

وقد تعرفت على بعض مستشاري الأمن القومي الأمريكي من بينهم وليام كواندت William Quandt (وكان مستشاراً لكارتر لشئون الشرق الأوسط) وشخص يُسمَّى وليام شكسبير، وكان أول مستشار للأمن القومي لنيكسون في ولايته الأولى (لفترة وجيزة). وقد اكتشفت أن بعضهم لا يعرف ما فيه الكفاية عن الشرق الأوسط وأن عقله مليء بالأساطير الشائعة عن «العرب واليهود». وأذكر حواراً مع وليام شكسبير هذا أخبرنا خلاله بأن اليابان تمثل ثلث الرأسمالية في العالم وأن الولايات المتحدة لن تسمح لأحد بالضغط عليها، ومن هنا كانت أهمية بترول العرب. فسألته لِمَ لا تتخذ الولايات المتحدة سياسة عادلة تجاه القضية الفلسطينية بسبب بترول العرب المُهم هذا؟ ولماذا تتبع سياسة ممالئة لإسرائيل، التي لا تمد الولايات المتحدة بأي بترول؟ وأردفت قائلاً: «إن هذا موقف لا يمكن تفسيره بشكل عقلاني». فدُهش الأستاذ وليام شكسبير مما قلت وكأنه كشف. وكان في طريقه لإسرائيل فأخبرته أنه حينما يذهب لإسرائيل يجب أن يسألهم عن حدود الدولة التي يطلبونها: هل هي حدود سنة ١٩٤٨، أو حدود سنة ١٩٦٧، أو حدود ليس لها حدود؟ ومرة أخرى دُهش الأستاذ وليام شكسبير، وقال إن هذه وجهة نظر تستحق التأمل، ووعد بأن يسأل المسئولين الإسرائيليين عند وصوله هناك. ولا أدري هل كان يقول هذا من قبيل الأدب والكياسة أو أن دهشته كانت حقيقية!

على كلٍّ مهما كان الأمر، يبدو أن المعرفة لا تؤثر كثيراً في السلوك الأمريكي. فوليام كوانت يعرف كل شيء عن الشرق الأوسط، فهو متخصص فيه. وفي لقائي معه (في جامعة فيلادلفيا حيث كان يقوم بالتدريس) وجدت أنني أتفق معه في كل شيء، ومع هذا حينما عُيِّن مستشاراً للأمن القومي لشئون الشرق الأوسط لم تختلف سياسة الولايات المتحدة في هذه المنطقة عما كانت عليه من قبل. فالثوابت الإستراتيجية لا يغيِّر منها فهم أو سوء فهم المستشارين، ومدى تعاطفهم مع العرب أو عدائهم لهم.

ولعل لقائي مع سفير الولايات المتحدة في مصر عام ١٩٦٣ (حين عقد حفل توديع للطلبة الحاصلين على منحة فولبرايت) يوضح هذه النقطة تماماً. كان السفير (ويُدعى چون بادو) يتكلم بالعامية المصرية بطلاقة وكأنه تمثال في متحف الشمع (لأن كلامه كان آليّا بشكل مضحك، فمثلاً كان يخبرنا بما يجب أن نتوقعه من انخفاض في درجات الحرارة فقال: «والله والله الدنيا برد خالص»، ثم أخذ يكرر الجملة ويغلِّظ الأيمان، ولعل هذا هو تصوره للعامية المصرية. ويبدو أنه تعلم العامية المصرية، حين كان والداه يعملان في

إحدى الإرساليات التبشيرية في أسيوط، حيث يوجد تجمع قبطي كبير. **(ولا يعلم الكثيرون أن الحملات التبشيرية البروتستانتية كانت موجهة أساسًا إلى أقباط مصر حتى يخرجوا من كنيستهم القومية).**

بعد تبادل التحيات البروتوكولية المعتادة مع السيد السفير، قلت له: إن الولايات المتحدة تحاول أن تأخذ موقفًا عادلاً من القضية الفلسطينية، وهو أمر تُحمد عليه، إلا أنه مستحيل، لأن إسرائيل لا يمكنها البقاء دون الدعم الأمريكي، وبقاء إسرائيل في حد ذاته ظلم للفلسطينيين لأنه يعني تشردهم وتكريس عملية سرقة وطنهم. ثم سألته: لو تبلورت الأمور في العالم العربي ووصلت إلى درجة الاستقطاب بحيث كان على الولايات المتحدة أن تختار بين الدولة الصهيونية والدول العربية، فماذا سيحدث إذن؟ هل تختار الولايات المتحدة الجانب العربي أو الجانب الصهيوني؟ وكان السؤال ساذجًا إلى حدٍّ ما، ولكنه سؤال افتراضي يمكن أن يلقي الضوء على قضية مهمة. وكان رده دالاً إلى أقصى درجة، إذ قال: إن الولايات المتحدة تفضل أن تكون لها سياسات عربية بعدد الدول العربية (أي أنها تفضل عدم اتخاذ موقف متبلور، وتحبذ وضع التجزئة في العالم العربي حتى يمكنها إصدار تصريحات «متوازنة»، دون اتخاذ أي إجراءات بطبيعة الحال).

ومرت الأعوام وظلت الأمور كما هي. ففي عام ١٩٩٧، أي بعد حوالي ٣٤ سنة، اختارني حزب العمل المصري لأكون رئيسًا لوفد لمقابلة السفير الأمريكي، لأقدِّم له التوقيعات التي قام الحزب بجمعها احتجاجًا على ضربة أمريكية متوقعة ضد العراق (ولكن تم تفاديها في اللحظة الأخيرة). وكان السفير مسافرًا للأقصر (ولا ندري هل كان سفرًا دبلوماسيًا أو حقيقيًا؟ ولِمَ الأقصر بالذات: هل كان تلويحًا أمريكيًا بمقدرة هذه الدولة العظمى على أن تثير لنا المَتاعب؟). فقابلت مساعد السفير الذي كان شخصًا متعجرفًا للغاية فقبل مني التوقيعات وقال: «سأرسل بهذا الالتماس إلى وزارة الخارجية الأمريكية I will send this petition to the State Department». فنبهته على الفور إلى إساءته التصنيف، وقلت له: «هذا ليس التماسًا يا سعادة السفير بل هو مذكرة احتجاج، وإن كنت تريد كلمة أكثر حيادية فلتقل إنها «مانفستو»، ولكنها ليست التماسًا على وجه التأكيد This is not a petition, your Excellency, but a note of protest. If you want a more neutral term, you can call it "a manifesto"; but a petition it is not".

ثم بدأنا حواراً قصيراً سألته فيه نفس السؤال الذي طرحته على السفير جون بادو منذ عدة سنين وإن كان بطريقة جديدة. لماذا تكيل الولايات المتحدة بمكيالين؟ ولِمَ هذا الاهتمام الشديد بأسلحة «الدمار الشامل» في العراق، على حين يعرف الجميع، بما في ذلك الولايات المتحدة، أن إسرائيل تملك ترسانة من الأسلحة النووية؟ وكان الرد دبلوماسيًّا إذ قال السيد مساعد السفير إنه سيحرص على إبلاغ وجهة النظر هذه لوزارة الخارجية!

وقد تعرفت على الأستاذ خالد الحسن، أحد مؤسسي منظمة فتح وزعمائها (بعد أن قدمني له ابنه سعيد الحسن). وقد قضيت ليلة معه في الكويت، ووجدت نفسي في حضرة إنسان مفكر، لا تمثل القضية الفلسطينية بالنسبة له مجرد قضية وطنية أو حتى قومية، وإنما قضية مرتبطة برؤية للكون ورغبة في تطوير مشروع حضاري مستقل. ومنذ لقائنا هذا، كنت دائم التردد عليه وعلى كل أعضاء الأسرة (في المغرب والأردن) كلما سنحت الفرصة. وحينما حل به مرضه الأخير، احتفظ بثباته وصموده ومقدرته الفكرية وقدرته على الدعابة حتى آخر لحظة. وحينما انتهيت من **الموسوعة** أخذت النسخة الأولى منها معي وأعطيتها إياه في المستشفى. وبعد أسابيع، رحل عنا تاركًا ما ترك من فراغ. وقد عقدت حفلاً لتأبينه بعد رحيله عنا بعام، حضره كثير من رموز مصر الفكرية والسياسية من الحكومة والمعارضة. وقد أهديت إليه **الموسوعة** في هذه الكلمات:

كان يومًا عابقًا برائحة التاريخ والأزلية.

حَلَمْت أنني أسير في حقول المشمش، رائحته الطيبة تمسني مسّا، ونُوّاراته البيضاء تحوم من حولي كفراشات نورانية. وحينما استيقظت كان الفرح يسري في كياني.

وفي الصباح أخبرني صديقي أننا سنذهب إلى عزاء شهيد فلسطيني: حصده الرصاص وهو يحاول أن يعبر السلك الشائك ليعود للأرض. كان منزل الشهيد على قمة تل من تلال عمَّان، والطريق المؤدي له محاط بأشجار المشمش - رأيت نُوّاراته البيضاء وشممت رائحته. وحينما دخلت المنزل لم أسمع بكاء، ولم أر علامة من علامات الحزن، بل وجدتهم يوزعون الحلوى ويتقبلون التهاني ويقولون: «إن شاء الله في البلاد». وكان الجميع يتحدث عن الفداء والتضحية.

جاء مجلسي إلى جوار عجوز من أتباع الشيخ عز الدين القسام (رحمه الله) قال: «كنا

نعلم تمام العلم أن أسلحتنا العثمانية عتيقة، وأننا كلما اشتبكنا مع الصهاينة والإنجليز فإنهم يحصدوننا برصاصهم، كما فعلوا مع ابننا الشهيد. ومع هذا كنا ننزل كل ليلة من قرانا كي ننازلهم». فسألته: «لمَ؟» صمت العجوز قليلاً ثم تحرك كأنه جبل قديم من جبال فلسطين، وقال: «حتى لا ننسى الأرض والبلاد.. حتى لا ينسى أحد الوطن».

وفي المساء زرت أبا سعيد، خالد الحسن. كان في مرضه الأخير، ولكنه كعادته كان متماسكًا لا يتحدث إلا عن الصمود، وعن الوطن السليب، وعن العودة إلى الأرض، إلى البلاد. وكانت معي أولى نسخ هذه **الموسوعة** فأعطيتها له، فأمسك أحد المجلدات وابتسم.

حين خرجت من المستشفى تساءلت: «هل تموت الفروسية بموت الفارس؟ هل تموت البطولة باستشهاد البطل؟ وهل يختفي الصمود إن رحل بعض الصامدين؟» ثم تذكرت كلمات العجوز في فرح الشهيد. حينئذ عرفت الإجابة، فسرى الفرح في كياني.

«إلى أبي سعيد، رحمه الله،

وكل من صمد،

وكل من سيصمد بإذن الله».

وكانت تربطني بالرئيس علي عزت بيجوفيتش، رئيس البوسنة، رابطة فكرية عميقة. فقد قرأت كتابه **الإسلام بين الشرق والغرب**، وأدركت أنني أمام عمل فكري متكامل من الطراز الأول، فهو يقدم تحليلاً عميقًا للحضارة الغربية. وحين حضر إلى القاهرة عام ١٩٩٥ عقدت على شرفه حفلاً حضره بعض المثقفين المصريين وأجاب عن أسئلتهم بطريقة تبين مدى اتساع ثقافته. ولكنه قال إنه ترك الثقافة منذ مدة طويلة، لأنه أصبح مشغولاً بأمور أخرى سياسية مباشرة، مثل توفير السلاح للمجاهدين البوسنيين الذين يحاولون إثبات أن التهام أهل البوسنة ليس بالأمر السهل ولا يمكن أن يتم في عدة أيام (كما كان يتصور الصرب وأوربا من خلفهم، التي كانت على أتم استعداد لأن تقيم مأتمًا لإحياء ذكرى البوسنيين بعد إبادتهم!). وعند هذه اللحظة بكى علي عزت بيجوفيتش، ومسح الدموع من عينيه واستمر في الحديث مبتسمًا.

وقد تعرفت كذلك على الدكتور أنور إبراهيم، نائب رئيس وزراء ماليزيا ووزير ماليتها

السابق. وقد سمعني ألقي كلمة قصيرة في إحدى الحفلات، فجاءني بعدها وطلب مني المكوث بعض الوقت في ماليزيا. ولكني أخبرته بأن حفل زفاف ابني سيُعقد بعد عدة أيام، ولذا كان عليَّ أن أسارع بالعودة إلى مصر، فأهداني قميصًا حريريًا جميلا. وعندما زرت ماليزيا بعد عدة أعوام (عام ١٩٩٥) ذهبت للقائه ودار حوار بيننا، فشرحت له نظرية الجماعات الوظيفية (التي سأتناولها بالتفصيل في الفصل الذي يحمل ذلك العنوان)، وكيف أنه يمكن استخدامها كنموذج لتفسير وضع الصينيين في بلادهم. وقد تركت نظريتي انطباعًا جيدًا عليه، وأبدى تفهمًا عميقًا لها، بل قام باستخدامها على الفور في تفسير بعض الظواهر الخاصة بالمجتمع الماليزي، وكان تطبيقه للنظرية ينم عن استيعاب كامل لها برغم أنني شرحتها له في عدة دقائق.

ثم تحدثنا عن مدرسة فرانكفورت، وأخبرته بأنها في تصوري خير نقد للعلمانية الشاملة والنسبية من داخل المنظومة. فأشار إلى كارل مانهايم، وسأل: هل يمكن تصنيفه هو الآخر بنفس الطريقة؟ وتحدثنا بعد ذلك عن ماكس ڤيبر وإشكالية أصول الرأسمالية. باختصار كان الحديث متنوعًا وعميقًا، ينم عن عقلية مثقفة من الدرجة الأولى، وأعتقد أن بلده خسرت الكثير بإقالته والتشهير به.

ومن الطرائف التي يجب أن أذكرها، أنه في صباي نشأت صداقة بيني وبين فتى من جزر محلديب (مالديف الآن) كان يدرس في الأزهر اسمه مأمون عبد القيوم، وتوطدت أواصر الصداقة بيننا فكان يزورني في دمنهور وكنت أزوره في القاهرة، وتبادلنا الرسائل بعض الوقت، إلى أن توقفت المراسلات بيننا، ربما بسبب الخدمة البريدية. ومرة كنت أجلس أمام التليفزيون في السعودية، وقيل إن رئيس جمهورية «المالديف قد وصل، وحين نزل من الطائرة لم يكن سوى صديقي القديم، فجددنا العلاقة، ودعاني أنا وزوجتي لزيارة بلده الجميل، وقضينا بضعة أيام فى جزرها الساحرة، وألقيت محاضرة عن الإسلام والحداثة وقضينا بعض الوقت معه ومع أعضاء أسرته.

علاقتي بالصهيونية

بينما كانت رؤيتي الفكرية ونماذجي التحليلية تتشكلان كانت الصهيونية قد بدأت تتحول إلى الانشغال الفكري والسياسي الأساسي في حياتي. ولعله قد حان الوقت لأن

أتعامل معها وعلاقتي بها. ونقطة البدء هنا ليست خلافية على الإطلاق بل محددة تمامًا. حينما كنت طفلاً في دمنهور كنا نسمع عن مولد «سيدي أبى حصيرة (الولي اليهودي)» في قرية مجاورة، وكنا نذهب أحيانًا لحضور ذلك المولد الذي كان لا يختلف كثيرًا عن أي مولد آخر. ولا أذكر من تفاصيله شيئًا وإن كنت لا أتذكر أي مشكلات قد أثيرت آنذاك. وكان يجلس إلى جواري في القمطر (التختة) موريس داود مالح، وهو يهودي (ومن اسمه أعرف الآن أنه سفاردي ومن اليهود المستعربة) ولم يختلف عنا في أي شيء، ويعيش وسطنا، ولذا لم تكن هناك لديه أي «مسألة يهودية» (أو هكذا كنا نتصور). وقد عرفت من عمي أن والده كان رئيس الجماعة اليهودية في دمنهور. كما أننا كنا أطفالاً ولم نكن ندرك بعد مسألة إسرائيل والمسألة الصهيونية. وقد أصبح موريس صيدليًا بعد ذلك، وفتح صيدلية في مرسى مطروح. ثم ترك مصر عام ١٩٦٧، ولا أدري هل ذهب إلى إسرائيل أو إلى فرنسا. وكان هناك شخصيات يهودية أخرى في حياتنا (مثل الخواجة داسا صاحب مصنع نسيج صغير في المنشية اشتراه والدي، أو الخواجة هامبورجر صاحب مصنع الأسد للنسيج الذي اشتراه والدي أيضًا). ولكن كل هؤلاء ظلوا شخصيات هامشية أو عادية لا تطرح أي إشكاليات، فهم لم يكونوا سوى خواجات أو أجانب (شأنهم في هذا شأن كثير من يهود مصر). لا يختلفون عن غيرهم من الرأسماليين الأجانب المقيمين في مصر، والذين رحلوا عنها بوصول عبد الناصر إلى الحكم واتباع سياسة التمصير الاقتصادية والسياسية.

ونفس الشيء ينطبق على «مسيو كوهين» أحد المهندسين العاملين في مصنع كابو وكان صديقًا لوالدي وللعائلة، فكان يدعونا لقضاء بعض الوقت في فيللا أنيقة يمتلكها في قرية المعدية بجوار رشيد. وكان ينوي الاشتراك مع والدي في بناء مصنع في دمنهور، ولكنه بعد قيام ثورة سنة ١٩٥٢ عرف أنه لا مستقبل له في مصر، خاصةً بعد أن وقعت حادثة التخريب التي أصبحت تُعرف باسم حادثة لافون. وقد بكى الخواجة كوهين طويلاً حينما سمع بالحادث وبالقبض على مجموعة من الشبان اليهود المتهمين بارتكابه، لأنه كان متأكدًا من براءتهم (فلم يكن يتصور أن الدولة اليهودية ستلعب بمصائر اليهود بهذه الطريقة). وقد أثبتت الأحداث بعد ذلك أنهم كانوا أبعد ما يكونون عن البراءة. وقد أوردت ما يلي في كتاب **أرض الوعد** The Land of Promise (الذي صدر بالإنجليزية في الولايات المتحدة عام ١٩٧٧):

«نظمت الوكالة اليهودية عمليات تجسس في العالم العربي، فكانت تقوم بتجنيد العملاء الصهاينة من بين صفوف اليهود العرب. ففي العشرينيات كونت الوكالة اليهودية شبكة تجسس كان لها فروع في العالم العربي تعمل سراً تحت ستار تنظيمات شرعية، مثل الأندية المكابية أو المنظمات الخيرية اليهودية الكثيرة. وفي الثلاثينيات أنشأت الهاجاناه قسماً للمخابرات برئاسة موشي (شيرتوك) شاريت (١٨٩٤ - ١٩٦٥) وأنشأت المخابرات الإسرائيلية (الموساد) سنة ١٩٣٧ مركزاً لتدريب اليهود العرب على القيام بأعمال التجسس على مواطنيهم. وأطلق على هؤلاء الجواسيس اسم «الأولاد العرب» (بعث إيهود باراك هذا التنظيم في الثمانينيات تحت اسم «المستعربون»).

«وفي أعقاب قيام دولة إسرائيل، استمرت دون عائق عملية تجنيد اليهود العرب للقيام بأعمال التجسس. وتخبرنا الموسوعة اليهودية (جودايكا) بأنه كانت هناك «حركة صهيونية سرية على درجة عالية من التطور» في مصر، وكانت تعمل في خدمة الصهيونية (وهذه أكذوبة كبرى مثل كثير من الأكاذيب الصهيونية الأخرى التي تهدف إلى تضخيم القوة الصهيونية). وكان من الشخصيات البارزة في هذه الحركة المواطن المصري/ اليهودي موشي مرزوق الذي ولد في القاهرة سنة ١٩٢٦. وجاء في الموسوعة اليهودية أنه بدلاً من أن يرتبط الدكتور مرزوق ببلاده، فإنه كان «على اقتناع بأن مستقبل جميع اليهود المصريين يكمن في الهجرة إلى أرض إسرائيل التاريخية». ونتيجةً لهذا، فإنه كرس حياته، لا للدفاع عن البلد الذي ولد وتربى فيه، بل «لتحقيق الأهداف الصهيونية». فقام بتجنيد اليهود الشبان، ليذهبوا إلى إسرائيل. وكان باستطاعته هو نفسه أن يغادر البلاد، إلا أنه قرر أن يبقى في وظيفته بالمستشفى اليهودي بالقاهرة وأن يعمل من أجل إسرائيل. وكان من أصدقاء مرزوق شخص يدعى صمويل عزار من مواليد الإسكندرية حصل على منحة لدراسة الهندسة الإلكترونية في الخارج. لكنه اختار (هو الآخر) ـ كما فعل مرزوق ـ أن يبقى في مصر ويؤدي مهمته».

«ومن أسوإ «المهام» المشبوهة التي قام بها الصهاينة سراً في مصر تلك التي أصبحت معروفة باسم فضيحة لافون. ففي سنة ١٩٥٥ قام ١٣ يهودياً مصرياً ـ بناء على تعليمات من إسرائيل ـ بوضع متفجرات في مكتبة المركز الإعلامي الأمريكي في القاهرة، وفي منشآت أخرى مملوكة لأمريكا وبريطانيا في القاهرة والإسكندرية. وكان الهدف من هذه الأعمال هو إيجاد حالة من التوتر في علاقات مصر مع هاتين الدولتين الغربيتين. وكما

أوضح يوري أفنيري في كتابه **إسرائيل دون صهاينة**، كان المقصود من هذا التوتر تمكين العناصر الاستعمارية الرجعية في البرلمان البريطاني «من منع إبرام اتفاقية تنص على الجلاء عن قواعد السويس، وكذلك تقديم سلاح يستطيع استخدامه معارضو تسليح مصر في الولايات المتحدة». ولكن قبل كل شيء، كان الهدف من العمليات التخريبية هو إضعاف مظهر نظام الحكم الثوري الجديد في مصر، وإظهار افتقاره إلى الاستقرار أمام العالم. وقد ألقي القبض على بعض العملاء الصهاينة متلبسين، الأمر الذي أدى إلى القبض على جميع المشتركين في المؤامرة. وكان المقبوض عليهم هم ماكس بنيت زعيم الشبكة، والدكتور مرزوق، وصمويل عزار، وعشرة آخرين. وفي أثناء المحاكمة، تمكن اثنان من الهرب، وانتحر ماكس بنيت. أما الباقون، فقد برئت ساحة اثنين، وصدرت على سبعة أحكام بالسجن، بينما صدر حكم بالإعدام على مرزوق وعزار اللذين كانا يتزعمان شبكتي القاهرة والإسكندرية. فقد وُجهت إلى مرزوق تهمة تنظيم مجموعة القاهرة، وبوضع ترتيبات الاتصال اللاسلكي مع إسرائيل، بعد أن أمضى فترة تدريب هناك. أما عزار فقد اتُهم بتزعم مجموعة الإسكندرية وإدارة مصنع سري لتصنيع أجهزة التخريب. وكان طبيعيّاً أن يتكرر في أعقاب المحاكمة نفس الاتهامين المعتادين عن معاداة العرب للسامية وعن المكايد التي تدبرها للأبرياء. مثلما فعل الخواجة كوهين. ولكن تدور الأيام وتقوم الدولة الصهيونية بالاعتراف بتورطها، بل وتمنح رتبة ميجور في الجيش الإسرائيلي لاسم الدكتور مرزوق بعد أن أعدمته السلطات المصرية. كما أطلق عليه هو وعزار اسم «كيدوشاي كاهير» (أي شهيدي القاهرة). المهم في الموضوع أن الخواجة كوهين لم يهاجر إلى إسرائيل، وإنما إلى أستراليا حيث لا يزال يعيش هناك، حسب آخر ما وصلنا من أخبار عنه! وظلت دموع الخواجة كوهين مجرد علامات استفهام في مخيلتي تبحث عن إجابة».

ويمكن القول بأن علاقتي الحقيقية بالصهيونية بدأت عام ١٩٦٣، حينما ذهبت إلى جامعة كولومبيا في نيويورك للحصول على الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن. كان عندي ساعتها مجموعة من الاقتناعات الراسخة من بينها أن إسرائيل (التي لم يكن من المسموح الإشارة إليها إلا بإضافة كلمة «المزعومة») هي بلد تقطنه عصابات صهيونية يمكن للقوات العربية القضاء عليها في أي لحظة تقرر فيها ذلك. ولهذا، قررت أن أتجاهل الموضوع برمته لأنه إذا كانت المسألة تافهة إلى هذا الحد، فلماذا أشغل بالي بها؟ لِمَ نوقف

التاريخ العربي بسبب شيء مزعوم غير حقيقي يمكننا اقتلاعه تمامًا والقضاء عليه حينما نقرر ذلك؟ وكانت القضية الفلسطينية تُقدَّم بوصفها قضية لاجئين طُردوا من ديارهم ولابد من إنصافهم. ولذا كان الحل ببساطة هو إعادة بعضهم لديارهم (خاصةً وأن إسرائيل كانت ساعتها تعلن أنها لا تمانع في ذلك) وتوطين البعض الآخر في الوطن العربي. ثم يتحالف العمال والفلاحون الفلسطينيون مع العمال والفلاحين الإسرائيليين لمكافحة الاستغلال الطبقي وللإطاحة بكل النظم المستغلة في المنطقة (لا نفرق في هذا بين النظم العربية والنظام الصهيوني) ونؤسس مجتمعًا لا مكان فيه للطبقات أو الاستغلال. كان اعتراضي على إسرائيل آنذاك اعتراضًا أخلاقيًا (بحُسبانها الدولة التي طردت الفلسطينيين، وبحُسبانها دولة رأسمالية مستغلة) وليس اعتراضًا سياسيًا ومبدئيًا (بحُسبانها الدولة التي اغتصبت أرض الفلسطينيين وطردتهم من ديارهم لتحل محلهم كتلة بشرية وافدة ولتؤسس جيبًا استيطانيًا يشكل قاعدة للمصالح الغربية).

هكذا كانت الأوضاع هادئة ومستقرة تمامًا على الجبهة الصهيونية، بل على كل الجبهات الأخرى في حياتي، إلى أن شربت الشاي في ظهر يوم ثلاثاء في شهر أكتوبر سنة ١٩٦٣ في حفلة الشاي الأسبوعية التي كان قسم اللغة الإنجليزية يعقدها لطلبة الدراسات العليا، وكانت تحضرها زوجة أحد الأساتذة، وتقوم بصب الشاي لنا بنفسها، وذلك في مبنى فيلوسوفي هول Philosophy Hall (بهو الفلسفة) الذي كان يجلس أمامه تمثال رودين «المفكر». كنا نحن الطلبة نجلس على المقاعد الوثيرة أو نقف أو نتجول في الحديقة الصغيرة أمام المبنى نتحدث عن كل شيء أو أي شيء أو لا شيء، وكان معظم الطلبة من الأرستقراطيين، فأبواب جامعات مثل كولومبيا لم تكن قد فتحت أبوابها بعد لأعضاء الأقليات.

وكنت منزويًا في ركن قصي وحيدًا لا أتحدث مع أحد (فلم أكن بعد قد تملكت ناصية فن البقاء في حفلات الشاي والكوكتيل، وهو فن صعب ودقيق) حين جاءتني إحدى الزميلات. ويبدو أنها هي الأخرى مثلي، لم تكن تعرف كيف تسلك في هذا الوسط الأرستقراطي (الذي عرفت فيما بعد أنه waspish نسبة إلى WASP وهي اختصار لعبارة White Anglo-Saxon Protestant وايت أنجلو ساكسون بروتستانت، أي أمريكي بروتستانتي من أصل أنجلو ساكسوني، أي إنجليزي أو ألماني أو نرويجي. . . إلخ). ومن هؤلاء الواسب كان يأتي كل رؤساء الجمهورية الأمريكية (إلى أن انتُخب كنيدي أول

رئيس كاثوليكي)، ومعظم مالكي الصناعات الثقيلة ومديري الشركات الكبرى، أي أعضاء النخبة الحاكمة والمالكة.

بادرتني هذه الزميلة الحديث وأخبرتني بأننا الاثنين غير قادرين على التحرك ببساطة داخل هذا الوسط، ولذا لمَ لا نتحدث معًا. فوافقتها على رأيها، ثم بادرتني بالسؤال ـ كما هو الحال عادةً في مثل هذه المناسبات والمواقف ـ عن اسمي وجنسيتي. فأخبرتها أنني فلان بن فلان وأنني مصري. ثم سألتها بدوري عن اسمها وجنسيتها فقالت: ثلما برنشتين Thelma Bernestien (ليس اسمها الحقيقي)، ثم أضافت إنها يهودية. فأعدت السؤال عليها، وقلت: لم أسألك عن ديانتك وإنما سألتك عن جنسيتك؟ فأصرت على أن جنسيتها «يهودية». وحيث إنني كنت قد تعلمت من كتب السياسة وعلم الاجتماع أنهم يفصلون الدين عن الدولة في العالم الغربي، أحسست أن ثمة خللا ما في المصطلح، وثمة قصورًا في الرؤية إما عندي وإما عندها. والقضايا الفكرية ـ كما أسلفت ـ تصبح دائمًا بالنسبة لي قضايا وجودية شخصية. فكان لابد من العثور على إجابة أو تفسير، ولذا بدأت أقرأ بشراهة عن الصهيونية واليهودية واليهود والإسرائيليين، وبدأت تظهر لي رؤية مختلفة تمامًا عما نعرف. عرفت على سبيل المثال أن إسرائيل المزعومة ليست بمزعومة، وأن الولايات المتحدة بل العالم الغربي بأسره يقف وراءها بشراسة غير عادية، ويَعُدُّونها خير ممثل للحضارة الغربية. وعرفت عن المساعدات التي تصب في الكيان الصهيوني «المزعوم»، وعن برامج التدريب العسكرية والاجتماعية. وأخيرًا عرفت أن الدولة الصهيونية قد أسست في فلسطين، بوابة مصر الشرقية، من يحتلها فإنه يمسك بمفاتيح مصر والشرق العربي، وأن توطين الصهاينة في فلسطين الغرض منه هو تحقيق هذا الهدف.

وقد عملت بعض الوقت في مكتب الجامعة العربية (في الستينيات حينما كنت طالبًا، وفي السبعينيات حينما أصبحت عضوًا في وفد جامعة الدول العربية لهيئة الأمم المتحدة). كان الإعلام الغربي والصهيوني يستند إلى مجموعة من الأساطير التافهة، التي أصبحت اقتناعات أساسية في العالم الغربي. وكانت الصهيونية (آنذاك) تطرح نفسها على أنها حركة إنسانية لا تهدف إلى الاستيلاء على فلسطين (لا سمح الله) وإنما تريد أن توجد وطنًا لليهود يلجئون إليه عند الحاجة، وفي الوقت نفسه أن تأخذ بيد العرب. وكان الصهاينة يدَّعون أن المستوطنين لم يغتصبوا الأرض الفلسطينية، وإنما اشتروها بحر مالهم، وأن

الفلسطينيين هم الذين تركوا أرضهم لا بسبب الإرهاب الصهيوني، وإنما لأن القادة العرب هم الذين طلبوا منهم ترك أرضهم لحين تطهير فلسطين من اليهود وخنق الوليد الغض الديمقراطي (إسرائيل: الدولة الصغيرة التي تعيش مهددة دائمًا من جيرانها).

وكان الخط الرسمي للدعاية الصهيونية آنذاك إنكارمسئولية الصهاينة عن المذابح التي ارتكبت ضد العرب، ولذا كانوا يؤكدون أن مذبحة دير ياسين هي الاستثناء، وأن الهاجاناه «المعتدلة» استنكرت بكل قوة هذه العملية التي قام بها أعضاء الإرجون «المتطرفون»، وكان تيودور هرتزل - مؤسس الحركة الصهيونية - يوصف بأنه كاتب ليبرالي يحاول ألا يؤذي أحدًا وأن حديثه عن طرد العرب ينتمي للأيام الأولى الرومانسية من حياته قبل أن ينضج فلسفيًا.

كنت أعرف زيف هذه الادعاءات، لا من الكتب وحسب وإنما من تجربتي الخاصة، فقد كنت أعرف أن الفلاح لا يبيع أرضه ولا يتركها إلا تحت ظروف غير إنسانية، وأن الصهيونية حركة تهدف إلى إحلال كتلة بشرية (يهودية) محل الكتلة البشرية الأصلية (الفلسطينية)، وأن ماكس نوردو Max Nordau، شريك هرتزل في تأسيس الحركة الصهيونية، عرف لأول مرة بوجود الفلسطينيين في المؤتمر الصهيوني الأول، فاندفع إلى هرتزل قائلاً: «لِمَ لَمْ تخبرني بوجود الفلسطينيين؟»، فطيَّب هذا خاطره، وأخبره بأن كل شيء سيتم تسويته فيما بعد. ونحن العرب نعرف «كيف تتم تسوية الأمر» والوسائل التي لا تزال تستخدم في ذلك.

كنت أعرف كذلك عن الخطاب الذي أرسله عالم الاجتماع اليهودي النمساوي لودفيج جومبلوفيتش Ludwig Gumplowicz إلى هرتزل يتهمه فيه بالسذاجة لتصوره أنه سيؤسس دولته الصهيونية دون اللجوء إلى العنف والغدر. وحين كنت في الولايات المتحدة قابلت فلسطينيًا من ضحايا دير ياسين. كانت المرارة تأكله وهو يقص عليّ ما حدث له حينما كان طفلاً، وكيف أرغم على الفرار مع أمه، وكيف كانت طلقات الرصاص الصهيونية تصيب أقدامهم حتى يفروا بعيدًا عن ديارهم ليتركوها للمستوطنين الإحلاليين الصهاينة، وكانت الأكاذيب الصهيونية التي يرددها الإعلام الغربي تزيد من ألمه ومرارته.

وكان الإعلام الأمريكي يؤكد جملة نُسبت زورًا للرئيس عبد الناصر، وهي مطالبته

«بإلقاء إسرائيل في البحر». كما كان يدَّعي أن اليهود ممنوعون من زيارة الأماكن المقدَّسة اليهودية في الأردن (حائط المبكى، أي حائط البراق في المصطلح الإسلامي). كنا نتحداهم أن يثبتوا المناسبة التي قال فيها عبد الناصر عبارته المشار إليها. كما كنا نعرض عليهم أن يقوم أحد الصحفيين بزيارة حائط المبكى في الأردن بنفسه. ونبين لهم أن القضية هي أن العرب لا يعترفون بإسرائيل، ولذا لا يمكن لأي شخص أن يقوم بزيارة إسرائيل وبعدها الأماكن المقدسة في الأردن، بل عليه أن يزور الأردن بمفردها. كنا نأتيهم بالوثائق التي تهدم أساطيرهم الإعلامية من أساسها، ولكن كان يتم تجاهل الأمر برمته، وكأن شيئًا لم يكن، ثم يستمرون في ترويج الإشاعات وترديد الادعاءات. وهنا بدأت أكتشف - كما أسلفت - أن تأييد الغرب لإسرائيل مرده أنها جيب استيطاني يخدم مصالحه، شأنه شأن الجيوب الاستيطانية الأخرى، وأنه تعبير عن نمط أكبر كامن راسخ في الوجدان الغربي الذي أسلفت الإشارة إليه بأنه الإيمان الكامل بالبراجماتية التي تستند إلى أرضية داروينية صلبة شرسة، وأن مسألة النفوذ اليهودي واليد الحديدية اليهودية هي أساطير ليس لها سند في التاريخ أو الواقع.

وفي الليلة الأخيرة قبل رحيلي عن الولايات المتحدة في المرة الأولى عام ١٩٦٩، قبلت أن أدخل في مناظرة مع البروفسير جوزيف ناير Joseph Neyer، وكان من أكبر المتخصصين في فكر أوجست كونت في العالم الغربي، وكان معروفًا لدى الأوساط اليسارية، التي كنت أتحرك فيها حينذاك، بآرائه الثورية. وقد قبلت دخول هذه المناظرة (في وقت كنت مزدحمًا فيه بتفاصيل السفر) حتى يتسنى لي أن أسبر غور الإنسان الغربي العقلاني حينما يجابه القضية الفلسطينية والعدوان الصهيوني على فلسطين والفلسطينيين. وكنت قد تملكت ناصية الرد على الاعتذاريات الصهيونية والتصدي لحيلهم وإستراتيجيتهم البلاغية.

ذهبت قبل المناظرة مع البروفسير ناير إلى غرفة المحاضرات حيث وجدت سبورة مكونة من لوحتين متحركتين، فكتبت على اللوحة الأولى أسماء ما لا يقل عن ١٤ مذبحة صهيونية قبل وبعد دير ياسين، لأبيِّن أنها نمط متكرر وليست حادثة استثنائية كما يدَّعي الصهاينة وغطيتها باللوحة الثانية. وأحضرت معي كذلك خمس مجلدات هي يوميات هرتزل الكاملة (التي حررها روفائيل باتاي) بعد أن وضعت ورقة عند الصفحات التي يطالب فيها هرتزل بطرد السكان الأصليين في اليوميات التي كتبها في السنوات الأخيرة

من حياته بعد أن «نضج» فكريًا. كما أحضرت كتاب مناحم بيجين الثورة، ومراجع أخرى تبين حجم التعاون بين «متطرفي» الإرجون وأعضاء الهاجاناه «المعتدلين» في معظم العمليات العسكرية التي قام بها الصهاينة، بما في ذلك دير ياسين. وبدأ الحوار، وقال البروفسير ناير العقلاني ما هو متوقع منه عن مذبحة دير ياسين. فأشرت إلى زميل لي فجاء وحرك السبورة وكشف المعلومات (التي كنت قد خبأتها بعناية قبل المحاضرة) ليظهر اسم ١٤ مذبحة. فاضطرب البروفسير ناير قليلاً، ولكنه تمالك نفسه.

ثم جاءت الأكذوبة الخاصة بهرتزل، وأنه لم يطالب بطرد العرب إلا في شبابه، وفي الأيام الرومانسية الأولى، وأنه «نضج» فيما بعد... إلخ، فأشرت إلى زميل لي فجاء إلى المنصة حيث كنا نقف أنا والبروفسير ناير ومعه اليوميات الكاملة لهرتزل وأشرت إلى الصفحات التي كنت قد انتقيتها بعناية من قبل. وعلقت على هذا بأن الصهيونية عنصرية بطبيعتها وبنيتها، وأنها لا يمكنها أن تكون إلا كذلك، إذ كيف يمكن تأسيس الدولة الصهيونية على أرض عربية مكتظة بالسكان العرب دون إبادتهم أو طردهم على الأقل؟ فاهتز البروفسير ناير، ولكنه تمالك نفسه مرة أخرى.

وحينما ردد البروفسير ناير الادعاء الصهيوني الخاص بأن الهاجاناه لم تشترك في مذبحة دير ياسين بل استنكرتها، جاء زميل ثالث يحمل كتاب بيجين والمراجع الأخرى التي أشرت إليها. وقد تنبه الجمهور بطبيعة الحال إلى أن كل الحركات المسرحية معدة بعناية مسبقًا، وبدءوا يضحكون. هنا سقطت عقلانية البروفسير ناير تمامًا، واهتز تمامًا ولم يتمالك نفسه هذه المرة، بل تحرك إلى مقدمة المسرح وتحدث بصوت وثني بدائي وقال: «هذه هي حقوق الشعب اليهودي المقدَّسة وسندافع عنها بحد السلاح، ولن يوقفنا أحد». دُهش الحاضرون من هذه الوثنية المسلحة، وصُدم بعض طلبته من اليساريين مما حدث، وعرفت أنا ليلة عودتي إلى مصر أننا أمام عدو بدائي شرس، يحمل أسلحة متقدمة فتاكة.

وقد كنت في الولايات المتحدة في أثناء حرب سنة ١٩٦٧ ورأيت الهستيريا الأمريكية (أقول الأمريكية لا اليهودية) بعد هزيمة مصر في حربها ضد إسرائيل. وأقيمت الأفراح في كل مكان بطريقة تبيِّن مدى واحدية العقل الغربي وضيقه حينما يكون الأمر متعلقًا بإسرائيل. وأذكر أنني كنت أسير بجوار المركز الإسلامي في نيويورك (شارع ٨٢ في

مانهاتن على ما أتذكر) ووقفت أمام أحد المطاعم فوجدت في الفاترينة شيئًا لا يُصدق: بطاقة تحقيق شخصية لأحد الجنود المصريين الذين سقطوا شهداء في الحرب، تحمل صورته، وإلى جوارها ملابسه المضرجة بدمائه (هل كان من المفروض أن يراها رواد المطعم فتزداد شهيتهم؟). في تلك الآونة حضرت محاضرة كان يلقيها جنرال في الجيش الإسرائيلي (أحد «أبطال» سنة ١٩٦٧). وقد فوجئ الجنرال بحماسة الجمهور الأمريكي البالغة بالانتصار الإسرائيلي والتنكيل بالعرب وإراقة دمائهم كما لو كانت المسألة لعبة من لعب الأطفال. فاستشاط غاضبًا وقال: «يجب أن تتذكروا أننا نتحدث هنا عن بشر وعن دماء بشرية». فوجم الحاضرون إذ اكتشفوا أنهم كانوا يقومون بشعائر بشعة: وثنية بدائية.

الوحش الصهيوني من الداخل

عدت إلى مصر أحمل في عقلي هذا الإدراك لوثنية الصهيونية وبدائيتها وواحديتها الهستيرية وانتمائها إلى التقاليد الحضارية الغربية. ولكن إلى جانب الهستيريا والوثنية والواحدية، سنحت لي أيضًا فرصة أن أعرف الوحش الصهيوني الكاسر من الداخل ومن هناك (على عكس معظم المفكرين العرب الذين خبروا الصهيونية من الخارج وهنا على أرض المعركة، أي من خلال الصراع العربي الإسرائيلي وحسب)، من ثم كانت بداية معرفتي بالصهيونية مختلفة إلى حدٍّ ما عن تجربة معظم المثقفين العرب، ولذا تشكل النموذج التحليلي الذي طورته للظواهر اليهودية والصهيونية بشكل أعتقد أنه مركَّب إلى حدٍّ كبير، ولا يسقط في الاختزالية.

وقد توثقت العلاقة بيني وبين ثلما شنكل (زميلتي في جامعة كولومبيا التي أخبرتني بأنها يهودية لا أمريكية)، وقدمتني أنا وزوجتي لأسرتها (أبويها وإخوتها) في حي فورت لي في نيو جرسي. فوجئنا بأن ثلما اليهودية كانت دائمة السخرية من اليهود ومن أبويها (بسبب عاداتهما اليهودية ولكنتهما اليديشية)، بل كانت تسخر من أثاث منزلها وتراه في غاية السوقية (لا يختلف كثيرًا عن أثاث منازل الطبقة المتوسطة المصرية حديثة الثراء)، وكانت تشير له بأنه طراز «رنيسانس جويف Renaissance Juive» أي «عصر النهضة اليهودي». وقد نشأت علاقة حميمة بيني وبين الأم التي كانت تعيش في إحدى المدن

البولندية الصغيرة قبل هجرتها إلى الولايات المتحدة، ويبدو أنها لم تكن قد سمعت قط عن الصراع العربي-الإسرائيلي. لهذا كانت تطلب مني أنا وزوجتي أن نبحث لابنتها عن عريس (شاب يهودي طيب يتزوجها) فكنا نبتسم ونعدها خيراً. وبينما كان الجيل القديم يبذل قصارى جهده كيما يحافظ على بقايا حضارته السلافية الشرق أوربية (التي كانوا يسمونها «يهودية»)، كان الجيل الجديد يحاول (قصارى جهده أيضًا) أن يتخلص منها بكل ما أوتي من قوة، وفي أسرع وقت ممكن، وفي أول فرصة تسنح له. كانت الأسرة مندمجة تمامًا في المجتمع الأمريكي-أحلامها أمريكية، أثاثها أمريكي، لغتها أمريكية. وعلى كلٍّ، كان المجتمع الأمريكي يجعل عملية الاندماج أمراً سهلاً لأقصى حد.

ثم أخبرتني ثلما عن تجربتها في إسرائيل، وصارحتني بأنها تُكِّن للدولة الصهيونية كرهًا عميقًا. ذهبت مرة إلى هناك للعمل في إحدى الكيبوتسات هي وأختها ساندرا وللبحث عن عريسين، وبعد نصف يوم شعرت بالإعياء والإرهاق، فتساقط المثل الصهيوني تمامًا وقررت بدلاً من المساهمة في بناء المستوطنة الصهيونية أن تتحول إلى سائحة تتمتع بالطبيعة والآثار وصحبة شباب الكيبوتس. ثم اكتشفت أن معظم شباب الكيبوتس مولع بها هي وأختها لا بسبب حسنهما وإنما لأنهم يودون مغادرة أرض الميعاد الصهيونية في أول فرصة إلى أرض الميعاد الأمريكية. ثم اعترفت لي بأنها حينما أخبرتني بأنها «يهودية» بهذه العدوانية إنما كانت تغطي إحساسها بالذنب بسبب شعورها بالاشمئزاز من صهيون.

أما أختها ساندرا Sandra، فكانت أكثر وضوحًا، فقد اعترفت بأنها ذهبت إلى إسرائيل بحثًا عن عريس! (وقد نجحت ساندرا في نهاية الأمر في العثور على عريس في نيوجيرسي؛ كان شابًا طويلاً عريضًا أشقر، غير يهودي. بكت أمها يوم الزفاف، ولكنها قبلت بالأمر الواقع، وكثيراً ما كانت تريني حفيدها وهي تحمله بشغف شديد). وبعد الزواج، أصبحت ساندرا غير مكترثة تمامًا بالدولة الصهيونية، ولكنها كانت تدفع بسخاء لصندوق الجباية اليهودية الذي كان يؤكد لها (ولغيرها من اليهود الأمريكيين) أن النقود تصرف على الولايا واليتامى وعلى المتاحف والفنون، لا على المستوطنات والقذائف. وكانت تدفع ما تدفع لأنها توقفت تمامًا عن ممارسة أي شعائر دينية يهودية بما في ذلك شعائر الطعام. ولم تَعُد تذهب إلى المعبد اليهودي إلا مرة في كل عام (في عيد الغفران)، ولذا فإن المبالغ التي كانت تدفعها هي كل ما تبقى من يهوديتها (ولذا يُسمَّى هذا النوع من

اليهودية «يهودية دفتر الشيكات»). وتُنشئ ساندرا أولادها بطريقة أمريكية تعددية. مفرطة في التعددية، فأعضاء الأسرة يحتفلون بالكريسماس مع أسرة زوجها ويذهبون إلى الكنيسة أحيانًا، ولكن لا مانع لدى الأولاد من ارتداء نجمة داود من قبيل حب الفولكلور والحفاظ على الجذور الإثنية. وهم لا يعرفون شيئًا عن الشعائر اليهودية، وحينما يعرفونها يجدونها غريبة بل وشاقة ومستحيلة (فالإنسان الاستهلاكي الحديث يفضل ما هو سهل وبسيط على ما هو جميل ومركب). وأعضاء أسرة ساندرا لا يمكن وصفهم بأنهم مسيحيون أو يهود. كما نجد أن موقفهم من الدين لا يتسم بالعداء، فهو في جوهره عدم اكتراث، وإن كان هناك اهتمام به فهو اهتمام بشيء مثير غريب، وكأنه رحلة سفاري في كينيا!

أما ثلما فلم يتآكل إيمانها الديني لأنها كانت قد تجاوزته ورفضته بشكل واع منذ عدة سنوات. ولكنها أخبرتني أيضًا بشيء طريف، وهو أنها لم تقرأ العهد القديم قط، أما التلمود فقد سمعت عنه ولكنها لا تعرف عنه شيئًا، بل لم تر نسخة منه طيلة حياتها. وحينما أخبرتها بأنه مكتوب بالآرامية وأنه مكون من ١٧ جزءًا في ترجمته الإنجليزية، ضحكت وقالت ـ على الطريقة الأمريكية البراجماتية ـ إن من كتبه قد أضاع وقته وكان بوسعه أن يقضي وقته بطريقة أفضل وأكثر إمتاعًا. (من الحقائق التي لا يعرفها الكثيرون أن معظم اليهود المعاصرين لا يعرفون شيئًا عن التلمود، وأن مارتن بوبر، أهم فلاسفة اليهود في القرن العشرين، تلقى هدية في عيد ميلاده الستين كانت عبارة عن نسخة من التلمود، وكانت هذه هي أول مرة تقع عيناه عليه. ومع هذا، حينما تقرأ الدراسات العربية، تتصور أن شغل اليهود الشاغل هو قراءة التلمود والتفقه فيه وتنفيذ ما جاء فيه من «تعاليم ومؤامرات»!).

وثلما وأختها تذكّراني بفتاة يهودية أخرى أخبرتني أن درجة الاندماج في منزلها كانت عالية لدرجة أنها لم تعرف أنها يهودية إلا في سن الثانية عشرة حين مات عصفورها وقررت دفنه، فصنعت له تابوتًا صغيرًا من الخشب ورسمت عليه صليبًا. فاضطر أبواها إلى إخبارها بأنها يهودية. وبرغم أنهما قالا لها ذلك فإن وجدانها كان قد تشكل، ولذا تزوجت بمسيحي. وحينما سألتها عن موقف أسرة زوجها منها، ابتسمت وقالت: «كانوا يتصورون أن شجرة الكريسماس وبعض العادات الأمريكية المسيحية الأخرى قد تسبب

لي بعض الضيق. ولكنهم فوجئوا بأن أسرتي كانت هي الأخرى تضع شجرة كريسماس!».

ثم تعرفت على طالب عراقي يهودي (كريم ناداف). وحينما سألته عن جنسيته، قال بعدوانية شديدة وعصبية واضحة إنه «إسرائيلي». ومع هذا استمر الحوار بيننا لأننا كنا ندرس نفس المقرر، ولأنه كان يتحدث العربية مثلي. وقد اعترف لي بعد أن توطدت عرى الصداقة بيننا أنه هاجر إلى إسرائيل من العراق مضطراً، وأنه لم يمكث فيها سوى عامين هاجر بعدهما منها إلى الولايات المتحدة، فحياته في صهيون لم تكن لا تطاق، لأنه شَعَر أنه مجرد مادة استيطانية اقتصادية وقتالية. كان كثيراً ما يأتي لمنزلنا فتطهو له زوجتي الأكل العربي الذي يعشقه، كما كان يطلب أن يسمع الموسيقى العربية التي يعرفها ويحبها. وفي لحظات الصفاء، كان يعترف لنا بأنه لا يجد نفسه إلا في منزلنا. وكم كان يسعده أن يحمل ابنتنا نور. وذات يوم، اعترف لي بأن معظم اليهود الشرقيين يشعرون بأنهم قد غُرر بهم وبأنهم يحسون بأن اليهود الإشكناز (الغربيين) يحتفظون بعلاقاتهم بأقاربهم في العالم الغربي، حتى يمكنهم الفرار حينما تسقط الدولة الصهيونية! وكانت هذه هي أول مرة في حياتي أسمع فيها شخصًا يتحدث عن سقوط الدولة الصهيونية بحُسبانه أمرًا مطروحًا ومتتالية تستحق النقاش. (كان عليّ أن أنتظر حوالي عشرة أعوام أخرى لأسمع عن نهاية إسرائيل من مصدر آخر، وذلك عندما حضر الجنرال بوفر قائد القوات الفرنسية التي حاولت غزو مصر عام ١٩٥٥، ليحاضرنا في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في الأهرام عن الدروس المستفادة من حرب سنة ١٩٧٣. وحكى لنا القصة التالية: بعد حرب سنة ١٩٦٧ بعدة أيام ذهب بوفر ليقابل رابين، وكانت القوات الإسرائيلية لا تزال في طريق العودة إلى قواعدها. وكان الجنرال الفرنسي مع الجنرال الإسرائيلي يحلقان بالطائرة. فانتهز بوفر الفرصة وهنأ رابين على انتصاره ولكن رابين فاجأه بقوله: «ولكن ماذا سيبقى من كل هذا؟ «But what will remain of it all?»).

وفي الولايات المتحدة أيضًا، في عام ١٩٦٥، كنا نعقد مؤتمر الطلبة العرب في كمبردج، ماساتشوستس. وفوجئنا يومًا بوصول طالب إسرائيلي وزوجته (فكانا من جيل الصابرا، أي من من مواليد فلسطين المحتلة) وطلب أن يقابل أحد المسئولين عن المؤتمر. ولأن اسمي كان قد بدأ يرتبط بالدراسات الصهيونية، طلبت المنظمة مني أن أتحدث معه بشكل غير رسمي (حيث إن اللقاء مع الإسرائيليين والحوار معهم أمر مرفوض). وبعد أن

بدأت الحديث معه بدقائق كدت أصعق تمامًا، إذ ظهر أن ناثان (وهذا كان اسمه) عضو في جماعة «الماتزبن» وهي جماعة تروتسكية معادية للصهيونية تطالب بفك الدولة الصهيونية وإنشاء دولة اشتراكية ـ علمانية تضم كل المواطنين.

وقد عرفت الصهيونية، لا من منظور عربي، ولا من منظور توراتي يهودي، وإنما من منظور عالمي كجزء من التشكيل الحضاري الغربي وتاريخ الأفكار في الغرب (ولي دراسات في هذا الموضوع، واحدة منها عن علاقة الصهيونية بالرومانسية). بل إنني أزعم أن الإشكاليات الفلسفية التي أثارتها الصهيونية بالنسبة لي كانت مثارة في حياتي قبل الاشتباك مع موضوع اليهود واليهودية والصهيونية (ولذا فالموسوعة هي مجرد دراسة حالة لإشكاليات فلسفية ومنهجية تتبدى في كل دراساتي، وما الصهيونية سوى حالة واحدة من بين حالات أخرى عديدة). وقد عرفت الدولة الصهيونية لا بحُسبانها ظاهرة تستند إلى الوعد الإلهي وإنما بحُسبانها أداة عسكرية واقتصادية وسياسية في يد العالم الغربي. كما أنني لم أعرف «الإنسان اليهودي» بشكل عام أو «الشخصية اليهودية» بشكل مطلق، وإنما عرفت مجموعة من اليهود لكل منهم تاريخه ولغته وحضارته وشخصيته ؛ فهناك الحشد الكبير من المفكرين والأدباء اليهود الذين تتنوع آراؤهم ومواقفهم حسب تنوع ظروفهم ورؤاهم. وهناك مفكرون يهود يؤيدون المشروع الصهيوني برغم ليبراليتهم. وهناك مفكرون يهود ضد الصهيونية برغم يهوديتهم. وهناك اليهود الذين قابلتهم في حياتي وقد ذكرت بعضهم من قبل، ويمكن أن أشير إلى ستيڤن ميللر Steven Miller الذي كان موقفه يختلف عن مواقف وليام فيليبس وسوزان سونتاج وأصدقائي في المنبر الاشتراكي. وأساتذتي من أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة تصرفوا إزائي بطريقة لا تختلف عن تصرف بقية الأساتذة. وكان الأستاذ وليام فيليبس، محرر البارتيزان ريڤيو يهوديًا، وقد منحني درجة الامتياز في المقررات التي درستها معه، ورعاني فكريًا وشخصيًا بشكل يتجاوز ما هو معتاد في مثل هذه الظروف (كما بيَّنت من قبل). أما بخصوص زملائي، فقد كان عدد كبير منهم من اليهود اليساريين المعادين للصهيونية وإسرائيل، ومازلت أراسل بعضهم حتى الآن، ولم يتخلوا عن مواقفهم المناوئة للصهيونية وإسرائيل. كما قابلت الكثير من اليهود الأرثوذكس الرافضين للصهيونية على أساس ديني، وبطبيعة الحال قابلت الكثير من اليهود الصهاينة، ممن أعماهم التعصب واكتسحتهم العنصرية.

ولابد هنا من أن أحكي قصة أليس زميلتنا اليهودية في الجامعة، وكانت قد طُلِّقت لتوها من زوجها الصهيوني، ولا أدري أكانت تؤلف القصص عنه بدافع الغيظ من رجل طلَّقها، أم أنها كانت تقول الحقيقة؟ المهم أنها أخبرتنا بأنه كان يحتفظ بكمية من الخناجر في غرفة النوم، لم يكن يخلد إلى النوم إلا بعد أن يصوبها نحو الهدف، بمنتهى الشراسة. فضحكت وقلت لها إنه كان «بلشفيًا» في غرفة النوم، والبلشفية أيديولوجية لا تصلح لهذا المكان.

وثمة واقعة حدثت لي في الولايات المتحدة حاولت تفسيرها واستخلاص بعض التعميمات منها ولكنني فشلت في ذلك فشلاً ذريعًا. وسأذكر تفاصيل الواقعة كما حدثت لي. حينما كنت في الولايات المتحدة، جاءني طالب إسرائيلي، يهودي أرثوذكسي، أخبرني أن ابني كسر زجاج سيارته الأمامي. ودفاعًا عن القيم الإسلامية والصورة الإعلامية وشرف الأمة العربية أخبرته بكل برود بأنه يمكنه أن يشتري زجاجًا جديدًا ويُركِّبه وسأدفع له الثمن. فوافق، ولكنه عاد بعد بضعة أيام وقال إنه ذهب إلى المكان الذي يُلقى فيه بالسيارات القديمة وعثر على الزجاج المطلوب وركَّبه في سيارته، وأن الثمن هو عشرة دولارات فقط لا غير. وهو مبلغ تافه للغاية، ولكنه مع هذا أصر على تقاضيه! لا يمكن اتهامه بالطمع لأنه لم يتقاض سوى مبلغ زهيد يمثل ٥٪ مما كان يمكن تقاضيه. بل يمكن وصفه بالشهامة، لأنه بدلاً من أن يشتري زجاجًا جديدًا ضحى بوقته وذهب وبحث إلى أن وجد الزجاج الأمامي القديم. ومع هذا، لمَ أصر على تقاضي عشرة الدولارات؟ هل هي عقلية التعاقد الصارم؟ لكن التعاقد كان بخصوص زجاج جديد. وحتى الآن أتأمل في هذه الواقعة، وأحاول تصنيف هذا الإسرائيلي/ اليهودي/ الأرثوذكسي دون جدوى!

وكانت هناك زوجة صديقي اليهودية التي كانت لا تمارس أيًّا من الشعائر اليهودية، ومع هذا كانت تصر على هويتها «اليهودية». فقلت لها: «سارة، إن قلت إنك أعظم امرأة في العالم سأصدقك، أما أن تسمي نفسك يهودية فهذا أمر صعب عليّ تصديقه». فأصرت على انتمائها اليهودي، وحين سألتها السبب قالت: «أريد أن أصبح جزءًا من شيء قديم». فنصحتها أن تذهب إلى أحد محلات الأنتيكة، وقد تحل مشكلتها بهذه الطريقة. وقد أشرت من قبل إلى أنه بسبب تنوع الشخصيات اليهودية التي تعرفت عليها إما شخصيًا وإما فكريًا، كان من الصعب عليّ، بل من المستحيل، أن أسقط في

التعميمات السهلة بخصوص «اليهود» و«شخصيتهم الثابتة الأزلية التي لا تتحول ولا تتبدل» كما تدَّعي بعض الأدبيات العربية والصهيونية والمعادية للسامية (أي لليهود واليهودية). كما عرفت الإنسان الأمريكي اليهودي بأحلامه وأوهامه، والمفكرين الصهاينة بكل نقط قوتهم وضعفهم، والإنسان الإسرائيلي بكل طموحاته الوهمية والحقيقية، وبكل نجاحاته وفشله ومخاوفه ومفاسده.

لهذا، وبرغم إحساسي الغامر بخطورة الغزوة الصهيونية (بحُسبانها تعبيراً أخيراً وحاداً عن الغزوة الحضارية والعسكرية الغربية)، وبرغم إيماني العميق بضرورة التصدي لها، فقد عرفت منذ البداية أيضًا أن اليهود ليسوا عباقرة أو شياطين، وإنما بشر يمكن الحديث معهم، ويمكن إراقة دمهم، وأن عوامل القوة والضعف والحياة والموت كامنة في هذا الكيان الضخم، وأنه من الممكن التحدث عن لحظة سقوطه، ومن الممكن أيضًا مناقشة الآليات التي تؤدي إلى ذلك.

وفي عام ١٩٦٥، قرأت لأول مرة أشعار محمود درويش. من أعماق الأرض المحتلة جاءنا صوت أمير شعراء العرب في العصر الحديث «أسأل حكمة الأجداد/ لماذا تُسحب البيارة الخضراء/ إلى سجن، إلى منفى، إلى ميناء/ وتبقى، برغم رحلتها/ وبرغم روائح الأملاح والأشواق/ تبقى دائمًا خضراء». «خيول الروم أعرفها/ وأعرف قبلها أني/ أنا زين الشباب وفارس الفرسان/ أنا ومحطم الأوثان». وبعد ذلك جاءنا صوته يقول: «والحلم أصدق دائمًا/ لا فرق بين الحلم/ والوطن المرابط خلفه/ الحلم أصدق دائمًا/ لا فرق بين الحلم والجسد المخبأ في شظية/ والحلم أكثر واقعية»). إن شعْر محمود درويش يفيض بهذه الروح الجهادية التي تنطلق من مقدرة الإنسان على التجَاوز («يدي أحاديث الزهور وقنبلة/ مرفوعة كالواجب اليومي ضد المرحلة/ وأقول لا، وأقول لا»). وظهور محمود درويش داخل ظروف كان لابد، بكل المقاييس الموضوعية والمادية، أن تؤدي إلى الغياب العربي، كان ـ بالنسبة لي ـ كالمعجزة: هذا هو شاعر الهوية العربية يصدح بالغناء بالعربية الفصحى في أرضه برغم وجود دولة استيطانية إحلالية، قوية مسلحة تبذل قصارى جهدها أن تلغيه وتلغي تاريخه وأن تنكر وجوده. إن الإنسان الفلسطيني، من خلال شعر درويش، أصبح بالنسبة لي الإنسانية جمعاء، وأصبح النضال الفلسطيني هو رمز الإنسان في عالم واقعي مادي، لا يعرف إلا التكيف الرشيد.

التخصص في الصهيونية

ساهمت كل العناصر السابقة في أن تجعلني أقرر التخصص في الصهيونية، وكتبت للملحق الثقافي المصري - ببراءة الشباب وحماسته - أطلب منه تحويل بعثتي من دراسة الأدب الإنجليزي إلى دراسة اللغة العبرية والسياسة. وقد أدرك الرجل ساعتها أنه أمام مجنون، فاتصل بي تليفونيًا وأخبرني ما معناه «بطّل هبالة»، أي فلتكف عن الجنون، ولتنته من دراستك. فتغيير موضوع بعثة أمر يحتاج إلى تحرك كل الدولة المصرية، ولعل رئيس الجمهورية ذاته غير قادر على إنجازه، فالقوانين تكبل الجميع. فقررت الانصياع للأوامر، وكان الرجل علاوة على ذلك يرى أن أمثالي ممن يتخصصون في الصهيونية والأيديولوجية يضيعون وقتهم في أمور نظرية، هي - في تصوره - مجرد زخرفة علمية. يمكن للعرب أن يتباهوا بالدراسات العلمية الرصينة التي يكتبها علماء عرب في هذا الموضوع، ولكنها لا تفيد كثيرًا في اتخاذ القرار السياسي والعسكري (فهو كبيروقراطي عتيد يرى أن الحكومة «تعرف» كل شيء وتتخذ كل الإجراءات اللازمة).

برغم هذا الموقف السلبي قررت التخصص في الصهيونية. وبالتدريج تحول الأدب الإنجليزي والأمريكي والمقارن (تخصصي الأكاديمي إلى هامشي). وكما أشرت من قبل، كانت رسالتي للدكتوراه هي المجال الذي طورت فيه النماذج التحليلية التي استخدمتها في دراسة الظواهر الصهيونية واليهودية. كما أنني وضعت أجندة بحثية للدراسات الأكاديمية التي سأكتب عنها للترقية، بل وكتبت بعضًا منها وجهزت المراجع اللازمة. وبالفعل حينما كان يحين وقت الترقية كنت أخرج هذه البحوث والمراجع، وأرسل لشراء ما استجد من مراجع، ثم أعيد كتابتها وأقدِّمها للجنة الترقية. وكان موضوع أبحاثي الأكاديمية (كما سأبين فيما بعد) يتناول الموضوعات الأساسية في فكري. وكانت محاضراتي عن الأدب الإنجليزي والأمريكي تدور حول نفس هذه الموضوعات. وهكذا منذ عام ١٩٦٤، وبرغم وجود أجندة بحثية واحدة، فإن دراسة الصهيونية أصبحت هي العنصر الرئيسي.

ثم بدأت أيضًا نشاطي العملي ضد الصهيونية، فكتبت مذكرة للسفير المصري آنذاك (د. أشرف غربال) أقترح عليه طرقًا أكثر تركيبية للحركة ضد العدو الصهيوني، وأخبرته

عن جماعات اليسار الجديد التي كان ثلث أعضائها من اليهود ومع هذا كانت معادية للصهيونية ولإسرائيل. ودعاني إلى مكتبه ودعا بعض موظفي السفارة لأحدثهم عن يهود الولايات المتحدة واليسار الجديد. وطلب مني أن أكتب تقريراً عن الموضوع رفعه للحكومة المصرية، خصوصاً وأن الوزارة الإسرائيلية كانت قد اجتمعت لمناقشة الموضوع نفسه.

والصهيونية - في تصوري - كالحرباء، تتلون حسب المحيط الموجودة فيه، وتغيِّر ديباجاتها حسب الظروف حتى تكتسب شرعية أمام الجمهور المتلقي، وهي حركة تجيد فن الإعلان وتمتلك ناصية فن الإعلام. ولذا كانت إسرائيل في الستينيات، على سبيل المثال، أيام حركة عدم الانحياز وحركات التحرر الوطني، تطرح نفسها على أنها إحدى دول العالم الثالث وأن الصهيونية إن هي إلا حركة من حركات الكفاح ضد المستعمرين. ولذا كانت الأدبيات الصهيونية آنذاك تركز على نشاط الإرجون ضد القوات الإنجليزية في فلسطين، وبذلك يصبح الاستيطان الصهيوني هو حركة تحرير الشعب اليهودي التي تحاول تحرير فلسطين من المستعمرين الإنجليز (ومن العرب بالمرة!). فكتبت أولى دراساتي عن إسرائيل وهو كتيب صغير بالإنجليزية، كتبته في يوم واحد، صدر عام ١٩٦٦ في الولايات المتحدة بعنوان: **إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربي Israel: Base of Westerm Imperialism**. وقد كان كتيباً معلوماتيّاً إلى حدٍّ كبير لا يتعامل إلا مع المستوى السياسي للقضية، يضع المعلومة تلو المعلومة لإثبات أن إسرائيل والصهيونية يتحالفان مع الاستعمار البريطاني والأمريكي والجيب الاستيطاني في جنوب إفريقيا. كما ذكرت فيه آراء بعض قيادات العالم الثالث مثل غاندي وكاسترو في الصهيونية. وكتابة مثل هذه الدراسة الموثقة لم يكن أمراً صعباً، فالمعلومات كانت في كل مكان وكانت تحتاج للتجميع وشيء من التنسيق والتبويب لا أكثر ولا أقل، وهذا ما فعلته. ومع هذا كان الكتيب عملاً طليعيّاً في ذلك الوقت، لأن المكتبة الإنجليزية لم تكن تحوي أي كتب تتعامل مع الظاهرة الصهيونية من منظور يساري، ومن منظور العالم الثالث.

ولكن الأطروحة السياسية بدأت بعد ذلك في التشابك مع الموضوعات الفكرية الأخرى في حياتي بشكل تدريجي. وعلى سبيل المثال، قرأت - كما أسلفت - يوميات هرتزل. وكان هرتزل قد زار مصر في إطار بحثه عن أرض لمشروعه الصهيوني. وحضر محاضرة عن الري، وفي المساء، في غرفة فندقه، دوَّن انطباعاته عما شاهد وعبَّر عن دهشته من مستوى ذكاء المصريين ومقدرتهم على الاستيعاب والحوار والنقاش. ثم قال

بالحرف الواحد: «إن الفلاحين المصريين سيثورون حتمًا ضد مستعمريهم»، ثم تعجب من فشل الإنجليز في إدراك هذه الحقيقة البسيطة الواضحة.

ولا يمكن أن ينكر المرء أن هرتزل أظهر ذكاءً غير عادي ومقدرة فائقة على تجاوز تحيزاته، وأنه لم يدرك الواقع بشكل مباشر سطحي (الآن وهنا)، وإنما تجاوز ذلك ليصل إلى البنية الكامنة (المستقبل). فما كان أمامه هو بلد مستعمر، ولكنه، مع هذا، رأى الثورة الكامنة، أي أنه أدرك واحدًا من أهم جوانب الواقع العربي إدراكًا عميقًا.

ولكن ما أثار دهشتي أن هرتزل قد أدرك ما أدرك في المساء، ولكنه في اليوم التالي ذهب ليقابل كرومر، المندوب السامي البريطاني، ليطلب منه إعطاءه أرض العريش ليقيم فيها دولته الصهيونية. هل يمكن القول بأن الإدراك الصهيوني للواقع، برغم ذكائه ودقته، محدود للغاية؟ وإلا فلمَ لَم يتمكن هرتزل من رؤية الفلاحين المصريين (أو الفلسطينيين أو الأوغنديين) وهم في حالة ثورة ضد حكومته الصهيونية؟ هل هذا شكل من أشكال الجمود الإدراكي الذي يصيب المغتصب، ولذا يمكنه رؤية الثورة حينما تكون موجهة ضد غيره ولكنه لا يراها حينما تهدد بالاندلاع ضده؟ ما سبب هذا الجمود الإدراكي؟ هل هو نتيجة حتمية للعداء للتاريخ بحُسبان أن إسرائيل تعبير عن الإنكار اليهودي للتاريخ العربي في فلسطين، بل التاريخ اليهودي في العالم خارج فلسطين؟ هل الصهيونية هي تبدٍّ آخر لمقولة نهاية التاريخ؟

لم تكن استجابتي للواقعة البسيطة استجابة سياسية (تحيز هرتزل ـ تعصبه ـ تحالفه مع الاستعمار)، وإنما كانت محاولة للوصول إلى الكلي والنهائي (طبيعة الإدراك ـ الموقف من التاريخ) ولم أعد أتعامل مع الأفكار والحقائق وإنما مع الفكر والحقيقة. وهكذا بدأت الأسئلة تدور في ذهني، وهي أسئلة مختلفة عما كان مطروحًا بخصوص الصهيونية آنذاك.

وقد ساعدني على الانتقال من السياسي إلى المعرفي، ومن الاهتمام بالأحداث السياسية المباشرة إلى الاهتمام بالثوابت المعرفية والإستراتيجية، قراءةُ أعمال الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في أوائل السبعينيات. وقد ألّف ـ رحمه الله ـ كتيبين صغيرين عن العقيدة اليهودية وعن الصهيونية تناولهما فيهما تناولاً معرفيّا سريعًا ولكنه عميق وموحٍ (فهو أستاذ ديانات مقارنة). وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفًا تمامًا عما

كنت قد ألفته من دراسات في هذا المجال. فقد وضَّح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها. كما قرأت أعمال الأستاذ حبيب قهوجي والدكتورة بديعة أمين والدكتور أسعد رزوق والدكتور أنيس صايغ. وكان لكتاباتهم أعمق الأثر فيّ من حيث توسيع نطاق رؤيتي وتعميقها، وتجاوز النموذج المعلوماتي العقيم.

وكما أسلفت، حينما كنت في الولايات المتحدة، تعرَّفت على الدكتور أسامة الباز الذي قرأ بعض ما كتبته فاقترح عليّ أن أتخصص في الصهيونية وأن أتفرغ تمامًا لدراستها (وكان هو أول من فعل ذلك، فهو بمعنى من المعاني «مسئول» عن تخصصي في الصهيونية). وحين عدت لمصر عام ١٩٦٩، أخبرني أنه يجب أن يُستفاد من خبرتي بالصهيونية بشكل أو بآخر. فقدمني للأستاذ هيكل الذي عينني مستشاراً في مكتبه عندما كان وزيراً للإرشاد. وحين ترك الوزارة (بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر)، انتقلت إلى كلية البنات. وكان طموحي الأصلي هو أن أصبح ناقداً أدبيًا (فحبي للشعر أمر طاغ تمامًا، وما زلت أنوي إن شاء الله كتابة دراسة في الشعر الرومانتيكي)، فكتبت تلخيصًا لأطروحتي عن الإدراك الصهيوني وحدوده، وتركته للأستاذ هيكل على أمل أن يقوم أحد الباحثين بمتابعة الموضوع، ويتركني وشأني. وكان رد الأستاذ هيكل أنه لا يمكن أن يكتب عن مثل هذا الموضوع غيري. وزاد الدكتور أسامة الباز من تشجيعه لي، فبدأت في كتابة دراسة عن فلسفة التاريخ عند الصهاينة. وحين انتهيت منها عرضتها على الدكتور أسامة الذي اقترح أن أعرضها على الأستاذ هيكل، فقمنا بزيارته في مكتبه، وتركت له الدراسة، ثم عكفت على كتابتها مرة أخرى (كما أفعل دائمًا مع معظم دراساتي). وبعد شهرين أو ثلاثة، فوجئت بالأستاذ هيكل يتصل بي ويستقبلني في مكتبه في مؤسسة الأهرام، ويخبرني بأن دراستي مهمة جدًا، وأنه لهذا السبب يعرض عليَّ أن أعمل في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام مسئولاً عن الفكر الصهيوني. فأخبرته بأن مكاني ليس في صحيفة يومية، إذ إنني إن طُلب مني أن أكتب عن الأحداث اليومية فقد أصاب بانهيار عصبي. فأخبرني بأنه أسس المركز وعيَّن بعض كبار الكُتَّاب في مؤسسة الأهرام ليعفيهم من مهمة الانشغال بالأحداث اليومية، حتى يمكنهم التركيز على دراسة الظواهر والأبعاد الإستراتيجية، وأكد لي أنه لن يُطلب مني أن أكتب عن الأحداث اليومية، فقبلت العرض. وأرسلني إلى الولايات المتحدة بعد أن وضع تحت تصرفي عدة آلاف من الدولارات (مبلغ رهيب آنذاك)، وطلب مني شراء ما أريد من كتب عن

الصهيونية وإسرائيل لمكتبة المركز. فقضيت ثلاثة أسابيع في الولايات المتحدة أتنقل بين المكتبات أشتري الكتب وأصور المقالات. وهكذا بدأت رحلتي العلمية مع اليهود واليهودية والصهيونية.

وفي مركز الدراسات، تعرفت على الأستاذ حاتم صادق وعلى الدكتورة هدى عبد الناصر. وبدأت صداقتنا الشخصية والفكرية والعائلية.. نتفق على أشياء، ونختلف على أشياء، ولكننا نلتقي دائمًا لنتفق ونختلف.

نهاية التاريخ

بعد انتهائي من الدكتوراه وبعد قراءاتي الكثيرة في الصهيونية، أصبحت مقولة التاريخ ومحاولة نفيه (أي مقولة نهاية التاريخ) مقولة تحليلية أساسية. وحيث إنني لا أفصل بين دراسة الأدب ودراسة الصهيونية ودراسة الحداثة، لم يكن من المستغرب أن تحمل أولى دراساتي الجادة عن الصهيونية عنوان نهاية التاريخ، فدراستي للصهيونية مثل أي دراسة أخرى أكتبها، ذات طابع معرفي يتجاوز السياسي. ولكن لأن التناول المعرفي للقضايا السياسية كان أمرًا جديدًا كل الجدة عليّ وعلى الكثيرين، تناولت موضوعي بحذر شديد، بل حاولت قدر استطاعتي أن أخبئ الأطروحة المعرفية الأساسية في النسخة الأولى من دراستي (علاقة الحلولية [وحدة الوجود] بنهاية التاريخ وفلسفة التاريخ الصهيونية). وقام الدكتور أسامة الباز بتحرير الكتاب بنفسه وكتب الغلاف بخط يده (فهو يحب فن الخط العربي ويمارسه حينما تتاح له الفرصة). وطلب مني أن ألقي سلسلة محاضرات في المعهد الدبلوماسي تدور حول هذه الدراسة. وقد فعلت. وكانت فرصة فريدة بالنسبة لي أن أحتك ببعض الدارسين المهتمين بالسياسة والفلسفة (وهو ما كنت أفتقده في كلية البنات).

وأذكر مرة أنني كنت في المعهد الدبلوماسي للقاء الدكتور أسامة في مكتبه. وفي غرفة الانتظار، قابلت أستاذًا مشهورًا في العلاقات الدولية يُسمَّى الدكتور جورج أبو صعب، كان هو الآخر على وشك مقابلة الدكتور أسامة، وتجاذبنا أطراف الحديث. وسألني ماذا أفعل. وحيث إنني تحققت من أنني لن أقابل هذا الأستاذ بعد ذلك، تشجعت وأخبرته أنني أكتب عن الفلسفة الصهيونية للتاريخ بحُسبانها تعبيرًا عن رؤية حلولية تؤدي إلى نهاية

التاريخ، وشرحت له النظرية. وفوجئت به يدوِّن بعض الملاحظات. فسألته عما يفعل، فقال إن هناك بعض القضايا في القانون الدولي كانت تحيره دائمًا ولا يمكن تفسيرها إلا من خلال هذا النموذج التفسيري، فتشجعت إلى أقصى حد وغيَّرت من بناء الدراسة. وبعد أن كان الحديث عن حلول الإله في التاريخ ووحدة الوجود وما شابه من مصطلحات ترد في آخر الكتاب أو في الهوامش، أبرزت هذه الموضوعات بحُسبانها جوهر النموذج التحليلي. وفي نهاية الأمر اتخذت الدراسة شكلها النهائي وأصبح عنوانها **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني**، ونشرها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٢.

بدأت الدراسة بتحديد المستوى المعرفي، إذ قلت: «لفهم الرؤية الصهيونية للنفس البشرية (اليهودية وغير اليهودية) وللتاريخ اليهودي والإنساني، لابد من العودة للتراث اليهودي القديم ولتصور اليهود للإله. فعلاقتنا بالإله (المطلق) تلقي كثيراً من الضوء على علاقتنا بالتاريخ (النسبي المتغيِّر)». ثم طرحت فكرة الحلولية: «الإله حسب التصور اليهودي لم يكن حقيقة مطلقة تعلو على المادة، بل هو في الواقع امتداد لما هو نسبي. وحتى بعد أن تحوَّل هذا الإله النسبي إلى إله العالمين، نجد أنه يظل بالدرجة الأولى إله إسرائيل على وجه الخصوص». ويؤدي «حلول الإله في الأرض والشعب» إلى أن «المقدَّس يصبح هو القومي والقومي هو المقدَّس». ثم بيَّنت أن الحلولية هي ضرب من ضروب إنكار التجاوز والعداء للإنسان والتاريخ وضرب من الوثنية (العلمانية الشاملة فيما بعد).

ثم أضفت في قسم بعنوان «حلول الإله في التاريخ» ما يلي:

«وهذا التصور [اليهودي] يختلف إلى حدٍّ كبير عن التصور الإسلامي والمسيحي لحياة الإنسان وتاريخه، الذي يرى أن الإله قد ترك الإنسان حرًا في التاريخ ليحقق إرادته الإنسانية، ولكنه في الوقت نفسه لم يهجره كليةً ولم يتركه يغرق في النسبي. أخبر الإله الإنسان أنه سيثيبه ويعاقبه في اليوم الآخر «خارج التاريخ» والزمان الإنساني كلية، ولذلك فالإنسان حر في داخل التاريخ. ولكن الإله طالبه باتباع القيم الأخلاقية وأرسل له الكتب السماوية، ولذلك فالإنسان ليس ضائعًا يدور في حلقات مفرغة: «اعمل لدنياك كأنك تعيش [في التاريخ النسبي] أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت [تواجه المطلق] غدًا». هذه

دعوة للإنسان ألا تستغرقه الأشياء النسبية والعادية والواقعية وأن يحاول تخطيها والتسامي عليها، ولكنها في الوقت نفسه تأكيد لحق الإنسان في أن يعيش داخل التاريخ حرّاً ليحقق لنفسه أكبر قسط من السعادة. يقف الإنسان وقدماه مغروستان في الأرض وعيناه شاخصتان للسماء، وهذا هو سر عظمة الإنسان ومأساته، وهذا أيضًا هو سر وجوده الإنساني المركب. هذا الصراع صُفّي إلى حدٍّ كبير في التراث اليهودي، فحياة اليهودي لا تتميَّز بهذا التوتر لأنه ليس إلا جزءاً من كل قومي مقدَّس لا وجود تاريخيّا له، إذ إن التاريخ اليهودي تاريخ لا جدل فيه، ولذا فهو ليس بتاريخ حقيقي، فإله إسرائيل لم يعلن عن نفسه في قوى الطبيعة، وإنما في التاريخ، وفي التاريخ اليهودي على وجه الخصوص.

«يصبح التاريخ اليهودي، إذن، هو النقطة التي يلتقي فيها الخالق مع الشعب، ومسار التاريخ بهذا المعنى يصبح له هدف واضح. ويتجسد هذا الهدف في فكرة المسيح [الماشيَّح] المنتظر الذي هو نهاية التاريخ. إن مسار التاريخ يصبح واضحًا، له بدايته ونهايته، تمامًا مثل أي مسرحية بل أي ميلودراما لأن الأخيار أخيار والأشرار في منتهى الشر، كما أنه يشبه أي ميلودراما لها نهاية سعيدة».

وفي قسم بعنوان «وَحْدة الوجود اليهودية»، قلت:

«حلول الإله في الأمة المقدَّسة والأرض المقدَّسة هو ولا شك ضرب من وحدة الوجود أو البانثيزم Pantheism. والمؤمن بوحدة الوجود في صورته المتطرفة، يتخذ، عن وعي أو عن غير وعي، موقفًا معاديًا من الإنسان والتاريخ والوعي والثورة، فحينما يحل الإله في الأرض أو في تاريخ الأمة، وعندما يبلغ الحلول ذروته فيصبح الإله هو الأرض والأمة (وهذا هو ثالوث وحدة الوجود: الإله والإنسان والطبيعة)، فإن المطلق يحل في النسبي ويمتزجان، وينجم عن هذا أن يفقد المطلق سموه ووجوده كمثل أعلى، كما يفقد النسبي حدوده وكيانه. والإيمان بالمثل الأعلى لازم لأي تمرد إنساني على الواقع ولأي تطور ديالكتيكي وتخطي الحركة الميكانيكية التي تكرر نفسها، ويتعدى التوازي والتقابل والتعادل. فالمثل الأعلى هو ما يدفع الإنسان نحو محاولة تخطي واقعه المادي وتخطي حدود ذاته لتحقيق وجود أعلى وأفضل، وهو بهذا يتخطى البيئة والطبيعة وكل الأشياء ليُعلي ذاته الإنسانية دون أن يذيبها فيما هو خارجي عنها أو أعلى منها. والإيمان بمقدرة

الإنسان على التسامي هو في واقع الأمر إيمان بأن الإنسان ليس جسدًا، محضًا أو كما ميكانيكيًا غير قادر على ترويض الطبيعة وتصنيفها، كما أنه يعني أن وعي الإنسان «الذاتي» الخلاق يميِّزه عن بيئته «الموضوعية»، وأن عقله غير مساوٍ لجسده وإلا لحقق نوعًا من التوازن يقضي على أي حركة وتقدم. أما فلسفة وحدة الوجود اليهودية، فهي تساوي الإنسان اليهودي بالأرض التي يعيش عليها، بل تجعل الأرض هي المحور والمحرك الأساسي لحياته وتاريخه. كما أنها تذيب كل حدود وجوده التاريخي النسبي المحسوس الذي يميِّزه ككائن فردي له خصوصياته، وتحل محله الوجود الجماعي للشعب المقدَّس. وهو وجود مطلق غير محدد أو معيَّن أو متنوع ليس فيه تدرج ولا يمكن تصنيفه أو تسميته. إن فلسفة وحدة الوجود اليهودية تذيب اليهودي الفرد في الأمة اليهودية والأرض اليهودية، ثم تخلع القداسة على هذه الأشياء (وهذه هي الوثنية بعينها)».

ثم ربطت بين الرؤية المشيحانية لنهاية التاريخ والرؤية الهيجلية «التي تفترض أن ثمة فكرة مطلقة لا وجود ماديًا أو نسبيًا لها تحرك كل الظواهر، وتكون بمنزلة المحرك الأول (والأخير) للتاريخ، وهي تسبغ عليه معنى عقلانيًا وتبيِّن «الحقيقي» من الزائف. ولأن «الحقيقي» الوحيد هو النهائي المطلق، فإن هذه الرؤية الهيجلية تفترض أن كل المتناقضات في جوهرها «غير حقيقية»، لأنها مهما كان عمقها فما هي إلا حلقة في سلسلة ضخمة تؤدي إلى هذا المطلق الخالي من التناقض: الفكرة المطلقة، أو الدولة البروسية أو اليهودية!

«والحيلة الهيجلية المثالية لحل المشكلات تتلخص في رؤية التاريخ من وجهة نظر نهايته. وإذا ما فعل المرء ذلك، فإنه لن يرى إلا الفكرة المطلقة الثابتة المتجسدة في كل التفاصيل المتغيِّرة، ولكنه بعد قليل لن يرى إلا «الفكرة» نفسها وينسى التفاصيل، لأن التفاصيل المحسوسة ستصبح تجسدات متساوية في الدرجة والقيمة، ليس فيها ما يميِّز الواحدة عن الأخرى. وحيث إن هذه الفكرة المطلقة غير محسوسة أو معروفة (إلا لله عز وجل)، فإنها تتحول إلى فكرة ذاتية يدَّعي الزعيم النبي (هتلر أو بن جوريون) معرفتها، ويحاول قصارى جهده فرضها على الواقع المحسوس غير الحقيقي! وهكذا ينغلق الجدل الهيجلي على نفسه، أو ينفتح على المطلق الذاتي، وهذا ضرب من الانغلاق هو الآخر».

ثم أشرت إلى مجموعة من المفكرين الصهاينة الهيجليين: فـ «نحمان كروكمال

Nahman Chrochmal ، بهيجليته العضوية المثالية ، لم يبتعد كثيراً عن الفكر اليهودي القديم بتصوره المشيحاني للتاريخ وبرؤيته للشعب المختار في مركز التاريخ» . «و[موسى] هس Moses Hess ، بربطه بين التاريخ والطبيعة ، يرى أن العصر المشيحاني هو العصر الذي سيصبح فيه التاريخ كالطبيعة» .

ولا شك في أن هذا الربط بين الحلولية والهيجلية ، زاد من المقدرة التعميمية والتفسيرية للنموذج ، فوصفت النازية والصهيونية بأنهما فلسفتان تناديان بوحدة الوجود ، وأشرت لأثر نيتشه على كل من الفكر الصهيوني والنازي ، ثم بيَّنت خلفيتهما الداروينية المشتركة . «وقد طبق الصهاينة والنازيون آراء داروين في التطور الطبيعي على التطور التاريخي والاجتماعي ، فكلاهما يؤمن بأن الظواهر الإنسانية في بساطة الظواهر الطبيعية (وهذا يفسر حتمية الفكر الصهيوني) . كما أن كليهما يؤمن بأن المجتمع لا يحكمه سوى قانون واحد طبيعي لا أخلاقي ، قانون «البقاء للأصلح» ، ولذا يصبح العنف وسيلة مشروعة بل ومنطقية وحتمية ، وتصبح العنصرية نمطًا طبيعيًا وأساسًا «علميًا» للحياة» . ويُلاحَظ أن الحلولية بدأت تصبح مرادفة للطبيعية المادية ، وأن واحدية الحلولية هي نفسها واحدية الطبيعية (وهذه مقدمة لتوضيح علاقة العلمانية الشاملة بالحلولية) .

ومن القصص الجديرة بالذكر في هذه المرحلة الفكرية ، ما حدث بيني وبين صديقة أمريكية يهودية كانت تزورنا في مصر أوائل عام ١٩٧٢ قبل أن أنتهي من كتابة **نهاية التاريخ** ، وواجهتني بالسؤال التالي : كيف تتحدث عن الوجدان الصهيوني بعَدِّه وجدانًا معاديًا للتاريخ ، وتجربة المحرقة تجربة تاريخية حقيقية بالنسبة لليهود؟ لم أجدِ جوابًا لهذا السؤال وأخبرتها عن حيرتي ، وقلت إنني إذا لم أجد جوابًا شافيًا فلن أنشر هذا الكتاب . وكنت أعني ما أقول ، فأنا آخذ مثل هذه الأمور على محمل الجد . وذهبت هي في رحلة إلى الأقصر ، وأخذت أفكر (لم أنم مدة ثلاثة أيام) . وحينما كان من حولي يسألونني عن السبب في صمتي الدائم ، كنت لا أجرؤ على الإجابة ، إلا زوجتي التي تعرفني وتعرف مدى أهمية مثل هذه الأمور الفكرية النظرية بالنسبة لي .

في نهاية الأمر ، اهتديت إلى أنه يجب أن ننظر لظاهرة المحرقة في إطارها التاريخي ، فهي جزء من التاريخ الأوربي ، أي أنها ليست تجربة «يهودية» عامة وإنما تجربة أوربية خاصة . ثم أضفت أن المستويات والبنى التاريخية المختلفة مسألة من صميم الرؤية

التاريخية، وأن إنكارها هو سقوط في وحدة الوجود التاريخية الهيجلية. فالاشتراكي اليهودي الذي يرفع الألوية الحمراء في بلاده (بولندا أو روسيا) هو ولا شك ثوري، وله أن يتحدث عن حق العمال والفلاحين المضطهدين في بلادهم. لكنه حين ينقل نفس الأيديولوجية ونفس الشعارات ونفس الألوية الحمراء إلى فلسطين فهو يتحول على الفور من ثوري ينادي بالعدالة إلى مستوطن يغتصب الأرض ويهدر حقوق الآخرين. وحينما عادت صديقتنا من الأقصر كانت هناك إجابة عن السؤال الذي طرحته عليّ، ومن ثم كان من الممكن استئناف كتاب **نهاية التاريخ**، وإصداره في نهاية الأمر.

وكما بيَّنت، استخدمت مقولة نهاية التاريخ في دراستي عن الحضارة الأمريكية (**الفردوس الأرضي**). ثم استخدمتها في دراسة الحداثة الغربية ككل. فنهاية التاريخ هي نهاية التدافع الإنساني والتركيب وإدراك الحدود، هي نهاية الإنسان كما نعرفه وهي الحالة الجنينية بالدرجة الأولى. فأشرت إلى تصور المستوطنين الصهاينة أن «فلسطين هي أرض بلا شعب»، ونظر المستوطنين الأوائل في أمريكا الشمالية إليها بحسبانها «أرضًا عذراء». فكلا الفريقين ينكر تاريخ الأرض التي اغتصبها، لينكر على المواطنين الأصليين إنسانيتهم. كما استخدمت المفهوم في دراسة أعمال الشعراء الرومانسيين الإنجليز وكيف أنهم يتأرجحون بين تقبل الحدود الإنسانية من ناحية، ومن ناحية أخرى الرغبة في رفض الحدود وإنهاء التاريخ والدخول في الفردوس. والمجلات الإباحية، بل والإعلانات التليفزيونية، هي كلها محاولات لإنهاء التاريخ، عن طريق النهايات السعيدة التي تلغي أي تدافع أو تركيب.

وفي إحدى المحاضرات، كي أبسِّط الفكرة، رويت للحاضرين قصة فيلم طريف لا أذكر اسمه للأسف. يبدأ الفيلم حين يقع طبيب أسنان في هوى فتاة رائعة الجمال عن بُعد، فيبدأ في ملاحقتها هي وزوجها إلى أن ينتهي المطاف بالجميع في إحدى الجزر في المحيط الهادئ. ويكاد الزوج أن يغرق ولكن صاحبنا المتيم ينقذه، ويصبح صديقًا للأسرة. وتلاحظ الزوجة أنه غارق تمامًا في هواها، فتدعوه إلى المنزل في غياب زوجها، وتقوم بكل طقوس اللذة، ما بين تناول العشاء معه في مطعم فاخر والاستماع لبعض الموسيقى الكلاسيك وتدخين بعض السجائر التي تحتوي على الماراونا، ثم انتهى الأمر - كما هو متوقع - في السرير. ولكن الحسناء كانت تفعل كل هذا وهي في منتهى الهدوء والحياد. ثم يدق جرس التليفون، ويظهر أن المتحدث هو زوجها، فتخبره بنفس الهدوء

والحياد أن صديقهما معها، وتطلب منه أن يكلمه. فيشعر الصديق بالحرج ولكنه يتبادل معه التحية ويعطي التليفون للزوجة، وحينما تنتهي من المكالمة تنظر حولها فتجد صاحبنا يرتدي ملابسه بسرعة، فتسأله مستنكرة: «إلى أين أنت ذاهب؟ ما مشكلتك؟» فيقول: «مشكلتي هي أنه لا توجد عندك أي مشكلة!» My problem is that you have no problem. إذ لا يوجد عندها أي إحساس بالذنب أو بالخير أو الشر، كل شيء بالنسبة لها طبيعي بسيط محايد، والإنسان ليس بسيطًا ولا طبيعيًا ولا محايدًا، أي أنها بموقفها هذا أنهت ظاهرة الإنسان وأنهت التاريخ. فهي في سلوكها لا تختلف كثيرًا عن أعضاء المجتمعات الفاضلة (اليوتوبيات) التكنولوجية (مثل **أطلانطيس الجديدة** لفرنسيس بيكون أو رواية **السيد من حقل السبانخ** لصبري موسى).

وقد ذكرت في **الموسوعة** أن «بعض المؤرخين يرون عن حق أن العصر الحديث هو عصر نهاية التاريخ، فالحضارة الحديثة المرتبطة بآليات السوق، وبالعرض والطلب، هي حضارة مرتبطة بآليات بسيطة لا تعرف تركيبية الإنسان وتنكر مقدرته على التجاوز، فهو إنسان ذو بُعد واحد (يعيش في مجتمعات أحادية الخط)، وعقله عقل أداتي (يغرق في التفاصيل والإجراءات، ولا يمكنه إدراك الأنماط التاريخية ولا تطوير وعيه التاريخي). فالسوق (والمصنع) بآلياتهما البسيطة يتطلبان إنسانًا طبيعيًا ماديًا بسيطًا، ليست له علاقة بالإنسان الإنسان، الإنسان المركب. والمجتمعات الاستهلاكية التي لا تحكمها إلا آليات العرض والطلب والاستهلاك والإنتاج تزعم أنها قادرة على إشباع جميع رغبات الإنسان المادية والروحية من خلال مؤسساتها الإنتاجية والتسويقية والترفيهية.

«ويُلاحَظ في العصر الحديث تَزايُد هيمنة البيروقراطية والتكنوقراطية والتحكم في البشر من خلال الهندسة الوراثية والبيولوجيا الاجتماعية وعمليات الترشيد المتحررة من القيمة، وهذه علامة على شيوع فكرة نهاية التاريخ. وكما قال ألدوس هكسلي متهكمًا، واصفًا إمكانات اليوتوبيا التكنولوجية والفردوس الأرضي: «سيحكم الأرض عالم جديد شجاع، مبادئه المساواة والتماثل والاستقرار. وسيكون علم البيولوجيا العلم الأساسي في هذا العالم، سيُمكِّن الإنسان من الحصول (من الحاضنة) على كائنات بشرية متشابهة وفق معايير موحدة. وسيعمل آلاف من التوائم على الآلات نفسها، ويقومون بالأعمال نفسها. . .». ويُعلق علي عزت بيجوفيتش (المفكر المسلم ورئيس جمهورية البوسنة) على ذلك بقوله: «في هذا العالم الرائع لن يوجد أناس خاطئون، قد يوجد

بعض الأفراد المعاقين، ولكنهم لا يكونون مسئولين عن إعاقتهم، ولا يعاقبون عليها، [ولذا] سيتم فكهم من الآلة ببساطة. في عالم كهذا، لن يكون هناك خير ولا شر . . . ولن يكون هناك إلهام ولا مشكلات ولا شكوك ولا عصيان. هنا يتم القضاء على الدراما وعلى الإنسان وتاريخه، ويرتفع صرح اليوتوبيا».

«بل إن نهاية التاريخ أصبحت لأول مرة في تاريخ البشرية إمكانية قائمة بالمعنى الحرفي، فالتلوث الكوني يتزايد إلى درجة تهدد الحياة على وجه الأرض، وقد تراكم لدى البشر كمٌّ من الأسلحة يكفي لتدمير العالم أكثر من عشرين مرة. وهذه آلية تكنولوجية رائعة لإنهاء كل من التاريخ والجغرافيا بطريقة رشيدة بسيطة شاملة حديثة لا تسبب ألمًا كبيرًا ولا تستغرق سوى لحظات، وهي من ثَمَّ تحقق حلم الإنسان العلماني الشامل بالتألُّه الكامل والتحكم الشامل في كل شيء، وضمن ذلك يوم القيامة!

«وبرغم مركزية فكرة نهاية التاريخ (والحلول النهائية والفردوس الأرضي واليوتوبيا التكنولوجية) في الفكر الغربي الحديث عامة إلا أن حدة الحمى الطوباوية المشيحانية التكنولوجية تختلف من عقيدة لأخرى. فهي خافتة مثلاً في الفكر الليبرالي، ولكنها ولا شك كامنة فيه، فهو فكر يدور حول فكرة التقدم والإيمان بأن ما هو مجهول لابد من أن يصبح معروفًا (فلا مجال للمجهول أو للغيب)، الأمر الذي يعني تَزايُد التحكم (الإمبريالي) في الواقع، إلى أن يصل الإنسان إلى قدر عال من المعرفة العلمية بقوانين الطبيعة، بحيث يمكن تحقيق ما يشبه السعادة الكاملة المخطَّطة المُبرمَجة، أي الفردوس الأرضي.

«وإذا كانت الحمى المشيحانية التكنولوجية خافتة في النموذج النفعي العقلاني الديموقراطي الليبرالي، فهي تزداد سخونة في الفكر الماركسي لدى حديثه عن المجتمع الشيوعي، حيث تزول كل الحدود ويتطابق الداخل والخارج ويتحقق الفردوس الأرضي. وتصل السخونة إلى درجة الغليان والانصهار في الستالينية، حيث يتم إصلاح العالم بقرارات وزارية وعسكرية مادية جدلية علمية رصينة تطرح الحلول النهائية التي تكفل إزالة جميع العناصر المُقاومة للتقدم وسائر الانحرافات عن المسار الحتمي والواضح المؤدي إلى السعادة الكاملة وإلى تحقيق المجتمع الشيوعي العادل (وقد شبَّه أحدهم نهاية التاريخ بأنه بوليس سري يطرق على باب المعارضين). وفي ألمانيا النازية، كان الرايخ الثالث هو

الترجمة المباشرة للعقيدة الألفية ذات الطابع المشيحاني (وكان المفترض فيه أن يستمر لمدة ألف عام). ففي الرايخ الثالث كان سيتم القضاء على كل آلام الشعب الألماني ويتم تحقيق الرخاء الأزلي، الأمر الذي كان يتطلب إزالة بضعة ملايين من الأطفال المعاقين والعجزة والغجر والسلاف واليهود ممن لا نفع لهم، فنهاية التاريخ تتطلب بطبيعة الحال الحل النهائي.

«ويمكن القول بأن النموذج الكامن وراء معظم الأيديولوجيات العلمانية الشاملة (النازية ـ الماركسية ـ الليبرالية ـ الصهيونية) هو ما يُسمَّى «التطوُّر أحادي الخط» (بالإنجليزية: يوني لينيار unilinear)، أي الإيمان بأن ثمة قانونًا علميًا وطبيعيًا واحدًا للتطور تخضع له المجتمعات والظواهر والبشرية كافةً، وأن التقدم هو في الواقع عملية متصاعدة من الترشيد المادي، أي إعادة صياغة الواقع الإنساني في إطار الطبيعة/ المادة فتُستبعد كل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بحيث يتحول الواقع إلى مادة استعمالية بسيطة ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد. ومن ثم يمكن توظيف كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية. ثم تتصاعد عمليات الترشيد (والتنميط والتسوية) إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية، حين تتم برمجة كل شيء، والتحكم في كل شيء، وضمن ذلك الإنسان، ظاهره وباطنه (ومن ثَمَّ يمكن استنساخه ببساطة). وعمليات الترشيد تأخذ شكل مراحل تمر بها كل المجتمعات البشرية (ومن هنا ولع الفكر الغربي بتقسيم التاريخ إلى مراحل محددة).

«وتصاعُد عمليات الترشيد على مستوى العالم هو العولمة بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية ويصبح كل البشر كائنات وظيفية أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها. وتتصاعد معدلات الترشيد إلى أن تصل سائر المجتمعات البشرية إلى نقطة تتلاقى عندها ويسود التجانس الكامل بينها، وهذا ما يُسمَّى أيضًا «نظرية التلاقي» (بالإنجليزية: كونفيرجانس ثيري convergence theory). والتلاقي هو تَوحُّد النماذج كلها بحيث تتبع نمطًا واحدًا وقانونًا عامًا واحدًا هو قانون التطور والتقدم بحيث يصبح العالم مُكوَّنًا من وحدات متجانسة؛ ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى. وقد أشار أحد المعلقين إلى أن ما يحدث الآن في العالم هو سقوط الماركسية، وبدلاً من الماركسية، ماركسيزم Marxism، ظهرت عبادة السوق ماركتزم Marketism. وعبادة السوق هذه وهيمنتها على العالم

بأسره، بشماله وجنوبه وشرقه وغربه، هي في واقع الأمر نقطة التلاقي التي تحدَّث عنها علم الاجتماع الغربي.

«وقد تنبأ ماكس فيبر بأن عمليات الترشيد ستؤدي إلى تحويل المجتمع إلى حالة المصنع وإلى إدخاله القفص الحديدي. ونحن نتفق معه تمامًا في صورة القفص الحديدي، ولكننا نذهب إلى أن العالم سيحكمه إيقاع ثُلاثيّ: المصنع (حيث ينتج الإنسان)ـ والسوق (حيث يشتري ويبيع)ـ وأماكن الترفيه (حيث يفرغ ما فيه من طاقة وتوترات وعُقد وأبعاد)، أي أنه إيقاع يستوعب كلاً من الإنسان الاقتصادي والإنسان الجسماني ويشبع جميع رغباتهم البسيطة الطبيعية أحادية البُعْد، التي لا علاقة لها بأي تركيب إنساني.

«وحينما يسيطر هذا الإيقاع الثلاثي على العالم بأسره يظهر النظام العالمي الجديد وأيديولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة. وما بعد الحداثة هى فى واقع الأمر الإطار المعرفي الكامن وراء النظام العالمي الجديد، فهى رؤية تنكر المركز والمرجعية، وترفض أن تعطى للتاريخ أي معنى أو أن تعطي للإنسان أى قيمة أو مركزية أو إطلاق، وتُسقط كل الأيديولوجيات (عصر ما بعد الأيديولوجيات)، وتنكر التاريخ (عصر نهاية التاريخ)، وتنكر الإنسان (عصر ما بعد الإنسان). فالعالم حسب هذه الرؤية يفتقر إلى المركز، فكل الأمور مادية، وكل الأمور متساوية، وكل الأمور نسبية، فهو عالم في حالة سيولة كاملة (تمامًا مثل التناص textuality حين يحيلك نص إلى نص قبله ونص بعده، فيختفي المعنى وتختفي الحدود والهوية والمسئولية). وكما يقول فريدريك جيمسون، الناقد الأمريكي الماركسي، إن روح ما بعد الحداثة تعبِّر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، حيث قام رأس المال (هذا الشيء المجرد المتحرك الذي لا يكترث بالحدود أو الزمان أو المكان) بإلغاء كل الخصوصيات، كما ألغى الذات المتماسكة التى يتحد فيها التاريخ والعمق والذاتية، وحلت القيمة التبادلية العامة محل القيمة الأصيلة للأشياء».

بعض المعارك الجانبية مع الصهيونية

بدأت في منتصف الستينيات إلقاء المحاضرات عن الصهيونية. كنت أملأ سيارتي بالكتيبات المناهضة للصهيونية، وأنتقل من مكان لآخر، وكنت نشطًا لدرجة أن مكتب الجامعة العربية في نيويورك طلب مني أن أعطي هذه المحاضرات باسمه، نظير أن يُدفع لي

راتب شهري. فقبلت بطبيعة الحال، ثم نشرت الكتيب الصغير المعنون «**إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربي**» الذي سبق ذكره. وفي عام ١٩٦٧، بعد تأسيس المنبر الاشتراكي في جامعة رتجرز، ألقيت محاضرة كان عنوانها - كما أسلفت - «**اشتراكي عربي يتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي**». وقد أحدثت المحاضرة دويًا كبيرًا في الجامعة، إذ يبدو أن الحضور، وكان معظمهم من منظمة هليل، وهي المنظمة الصهيونية التي تجمع بين الشباب اليهود والصهاينة في الجامعات الأمريكية، كانوا يتوقعون متحدثًا على شاكلة متحدثي مكتب جامعة الدول العربية الذين كان من عادتهم آنذاك الهجوم على إسرائيل بعَدِّها «دولة شيوعية» (فمن المعروف في أوساط الجامعة العربية آنذاك أن الشيوعية ليست سوى مؤامرة يهودية). كما كان من عادتهم الهجوم على اليهود بحُسبانهم مسيطرين على أمريكا المغلوبة على أمرها، ناهيك عن حديثهم الممجوج عن **بروتوكولات حكماء صهيون** والمؤامرات اليهودية التلمودية التي لا تنتهي. فوجئ الحضور بخطاب جديد تمامًا يميِّز بين الصهيونية واليهودية، وبين إسرائيل واليهود، وكانوا غير معدين لهذا الموقف - وحقق المنتدى الاشتراكي أول انتصار ساحق له.

وكان من بين الحاضرين أحد طلبتي اليهود، الذي عاملته بمودة شديدة لأنه كان طالبًا متميزًا. وفوجئت به يأتيني بدعوة لزيارة إسرائيل. بطبيعة الحال لم أرفض مباشرةً، فهذا هو ما يطلبه الصهاينة. (إذ كانوا يحرصون آنذاك على إخفاء رفضهم للفلسطينيين وإنكار وجودهم حتى يظهروا بمظهر العقلانيين الذين يقبلون بالأمر الواقع، والواقعيين الذين يقبلون الحقائق، والمظلومين المرفوضين من قِبَل العرب لسبب غير مفهوم، الأمر الذي يجعل المقاومة العربية تبدو كما لو كانت مجرد إرهاب لاعقلاني). فوافقت شريطة أن أحصل على تأشيرة الدخول من منظمة التحرير الفلسطينية، فرُفض طلبي بطبيعة الحال ووضعت طالبي (والصهاينة) في موقف المدافع عن النفس، وبيَّنت أن الصهاينة والإسرائيليين يرفضون الاعتراف بالفلسطينيين. وبهذه الطريقة جعلت الجمهور الأمريكي يدرك أن عدم الاعتراف ليست مسألة لا عقلانية شاذة، بدليل أن إسرائيل ترفض الاعتراف بالفلسطينيين.

وقد لجأت لنفس الأسلوب لتوضيح مشروعية المقاطعة العربية لإسرائيل. فحينما ذهبت إلى المكسيك اشتريت مجموعة من السيجار الكوبي. وعادةً ما تتجاهل الجمارك الأمريكية مثل هذه البضائع لأنها لا تهدد الصناعة الأمريكية ولا المقاطعة الأمريكية

المفروضة على كوبا. ولكنني أخبرت موظف الجمارك أنني أحمل سيجارًا كوبيًا، فاضطر إلى مصادرته وإعطائي إيصالاً بأنني أدخلت بضائع محظورة، واستخدمت هذا الإيصال في أحد البرامج التليفزيونية، لأبيِّن للمشاهد الأمريكي أن «المقاطعة» ليست أمرًا غريبًا شاذًا، وإنما هو أمر عالمي مشروع، تلجأ له كل الدول في حالات معينة.

وفي أثناء حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣، كتبت مقالاً بعنوان «لا نهاية للتاريخ». يدور حول نظرية الأمن الإسرائيلية وأنها استندت إلى إدراك المكان (الحدود الآمنة وخط بارليف) دون إدراك الزمان (التاريخ ومقدرة الإنسان على النهوض). والزمان في الإدراك الإسرائيلي معطل. ولذا، لم يكن بوسعهم أن يدركوا أن الإنسان العربي يمكن أن يستيقظ لتجاوز حسابات الحواس الخمس ويعبِّر عن إمكاناته الإنسانية. وأن ما حدث في أكتوبر هو هذا بالضبط، وأن الإسرائيليين سيدركون من خلال ما حدث أن نظريتهم الأمنية لا أساس لها من الصحة، وأن عليهم أن يتعاملوا مع الزمن وهو ليس في صالحهم. وقد ظل هذا المنهج هو الأساس في التعامل مع الظاهرة الصهيونية: أن أتناول البنية والنمط الأساسي الكامن والثوابت دون التفاصيل اليومية المتغيِّرة. وقد وصف الأستاذ هيكل مقالي السابق ذكره بأنه أحسن ما كتب عن الحرب. وقد سألني: كيف نجحت فيما أخفق فيه «الجورنالجية»؟، أي كتابة مقال متميِّز يتسم بالبُعد الإستراتيجي في أثناء الحدث نفسه؟ فضحكت وقلت: لأنني لا أقرأ الصحف اليومية.

وبعد الحرب، كنت أتابع وكالات الأنباء. فلاحظت تدهور صحة بن جوريون فقمت بإعداد مقال بعنوان «مرثية ديڤيد جرين: بن جوريون، موسى الثاني» لنشره عند وفاته. وقد حاولت في المقال أن أحل إشكالية الكتابة عن موت عدو، فجعلت هذه الإشكالية هي نفسها موضوع المقال، فقلت: «أمام الميلاد والموت تسقط كل الأقنعة، ويقف الإنسان ليرى إنسانيته وإنسانية الآخرين، وليؤكد تضامنه الشامل معهم ضد ما هو غير إنساني. وحينما وصلني نبأ موت بن جوريون، حاولت قدر استطاعتي أن أسقط كل الأقنعة لأجابه الموت حتى ولو كان موت عدوي، ولكني اكتشفت أن قناعي هذه المرة هو وجهي ذاته. وحينما سألت نفسي عن السبب، وجدت أنني لا يمكنني أن أفكر في موت بن جوريون إلا كعربي-مصري، لأنه قضى حياته كلها منكرًا عليّ إنسانيتي بل ووجودي ذاته». وكان المقال مُعَدًا للنشر، وقد نُشر بالفعل في الأهرام (٢ من ديسمبر سنة ١٩٧٣) عند وصول نبإ موت بن جوريون، وقد تناقلته وكالات الأنباء (ربما لأنه نشر في الأهرام.

ولأنه كان من المقالات النادرة التي نشرت في الصحف العربية عند وفاة الزعيم الصهيوني). وبرغم تركيبية خطابي ورؤيتي فقد كانت الآلة الإعلامية النهمة آلة اختزالية لا تعرف المنحنيات الخاصة، أو التساؤلات، فالحقيقة بالنسبة لها إما بيضاء وإما سوداء. هل كاتب المقال مع بن جوريون أو ضده؟ أي أنها تشبه الامتحانات الموضوعية التي تكون الإجابة عن أسئلتها إما بنعم أو لا. وظهرت مجلة لوس أنجلوس تايمز، على سبيل المثال، بخبر صغير يحمل عنوان «كاتب مصري يهاجم بن جوريون بعنف»، وفي ثلاثة سطور قصيرة قالت لقرائها إنني ضده ولست معه! لقد أصبح الإعلام اليومي مصدراً أساسيّاً لتسطيح العقول وفرض التقسيمات الثنائية الاختزالية.

وقد عملت مستشاراً ثقافيّاً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم. ولا توجد مثل هذه الوظيفة في الواقع، ولكنني (بالاتفاق مع رئيس الوفد) أعطيت نفسي هذا اللقب لأحقق لنفسي بعض الحرية في الحركة، بحيث يمكنني أن أتحدث عن القضية العربية كمثقف عربي وليس كمندوب للجامعة العربية. وبالفعل، في داخل هذا الإطار، أصبح بوسعي أن أدعى للجامعات للحديث أمام الطلبة والأساتذة خارج إطار المعارك الإعلامية، وأن أنشر الدراسات المختلفة عن الصهيونية والتي كان يُقرر بعضها في الجامعات. وكان أعضاء الوفد الإسرائيلي يحارون دائمًا في اختيار «نظيري الدبلوماسي».

وفي منتصف السبعينيات، بعد عودتي إلى الولايات المتحدة للمرة الثانية، تزايدت معرفتي باليهودية واليهود والصهيونية. وكنت أستخدم معرفتي هذه بطريقة هادئة، ولكنها كانت تسبب ألماً شديدا للمستمعين من صهاينة ويهود. فكنت على سبيل المثال، أشير مبتسمًا إلى أن يهود أمريكا غير مقبلين على أرض الميعاد لأنهم يحبون بابل الأمريكية اللذيذة (فكل بلاد العالم بالنسبة للصهاينة هي «منفى»، و«بابل» هي الصورة المجازية التي يستخدمونها للتعبير عن هذه الرؤية)، والذكور منهم يحبون البابليات الأمريكيات، تمامًا كما تحب الإناث منهن البابليين الأمريكيين (ومن ثم فمعدل الزواج المختلط يصل أحيانًا إلى ٦٠٪ في بعض الولايات). كما كنت أشير إلى علمنة يهود الولايات المتحدة وانصرافهم عن الشعائر اليهودية. فكنت أشير إلى أنه إذا أتى أحد حاخامات اليهود من القرن التاسع عشر معنا، فإنه سيجد فيّ أنا المسلم صفات «يهودية» أكثر مما يجد فيهم! فأنا على الأقل مؤمن بالله وباليوم الآخر، وهو الأمر الذي لا ينطبق على غالبية يهود أمريكا الساحقة.

أذكر مرة أن الجامعة العربية طلبت ترشيح أحد المتفقهين في الدين ليحضر حواراً تديره هيئة الأمم بين حاخام ورجل دين مسيحي وشيخ. وبعد أن صرح مدير المكتب الإسلامي في واشنطن بأن الإسلام لا علاقة له بالسياسة ورفض الحضور، استأذنت من السيد السفير، رئيس الوفد الدائم، بأن أذهب بحُسباني «رجل دين» إسلاميًا، وبدلاً من أن أتحدث في الاجتماع من منظور إسلامي، تحدثت من منظور مسيحي/ يهودي أخلاقي، وأخبرتهم بأن الوصايا العشر لا تسمح بقيام إسرائيل، فقد اغتصبت الأرض وطردت سكانها. وكانوا كلما يتحدثون حديثًا سياسيًا أخبرهم بأننا كرجال دين لا علاقة لنا بالحلول البراجماتية العملية، بل لابد أن نصر على تطبيق القيم الأخلاقية المطلقة. وقد شعر رجل الدين اليهودي بحرج شديد إذ فوّتُّ عليه الفرصة تمامًا لترديد الديباجات الصهيونية المعتادة، وقد تعاطف معي رجل الدين المسيحي.

وحينما كان جمهوري اليهودي والصهيوني يأخذ موقفًا متعاليًا مني ويعلنون أن العرب قد هزموا وعليهم تقبل حقيقة الهزيمة، كنت أخبرهم بأنني على استعداد كامل لتقبل هذا المنطق الدارويني المتوحش، شريطة أن يفعلوا هم نفس الشيء مع هتلر الذي دحرهم وسحقهم وأبادهم. فكانوا يصابون بذهول من هذه الأطروحة، التي تبين النموذج الكامن في قولهم، وهو نموذج لا يحبون بطبيعة الحال إدراكه أو الحديث عنه.

وقد أتيحت لي فرصة الظهور مرتين في مناظرة تليفزيونية مع حاييم هرتزوج (رئيس دولة إسرائيل السابق) حينما كان رئيس وفد بلاده لهيئة الأمم. وقد بدأ هرتزوج حديثه في أحد البرنامجين بالإشارة إلى «هذا الشاب المجهول الذي أرسل به العرب»، أي إلى شخصي المتواضع للغاية. وكان الحديث يدور حول الذكرى العاشرة لحرب سنة ١٩٦٧. وكانت إستراتيجيته، باعتباره جنرالاً سابقًا، أن يغرقني في المعلومات والتفاصيل العسكرية (فهذه هي نقطة قوته)، فاتبعت إستراتيجية مختلفة تمامًا وهي الحوار معه من خلال الحركة التاريخية العامة (وهذه هي نقطة ضعفه). فحينما كان يتحدث عن حركة الدبابات مثلاً، كنت أتحدث أنا عن فشل الإسرائيليين الذريع في أن يضربوا بجذورهم في المنطقة، وأشرت إلى عبارة المؤرخ الإسرائيلي يعقوب تالمون «عقم النصر»، وهي العبارة التي وصف بها انتصارات إسرائيل العسكرية التي لم تحقق شيئًا. وفي أحد المشاهد، ظهر الجنرال ممسكًا بالمؤشر وأشار إلى الدبابات ومعه الخرائط وكيف تحركت من هذا الموقع إلى ذاك. وحينما رُكِّزت الكاميرا عليّ، قلت ضاحكًا: «إنني لن ألعب هذه اللعبة، ولن

أغرق المشاهد في التفاصيل. فبعد عشرة أعوام من انتصار سنة ١٩٦٧، ماذا حقق الإسرائيليون؟ ألم نشتبك معهم في حرب استنزاف مريرة؟ ألم يدخلوا في حرب سنة ١٩٧٣ التي تكبدوا فيها الخسائر؟ ألا تزال العمليات الفدائية مستمرة، ولا يزال الرفض الفلسطيني قائمًا؟ فمهما حركت الدبابات يمينًا أو يسارًا، فإن بعض الحقائق التاريخية والإنسانية تظل ثابتة لا تتحرك، فهي تحتاج إلى شيء أكثر من الدبابات حتى يتسنى تغييرها». وحين رُكِّزت الكاميرا على هرتزوج وكانت علامات الضيق الشديدة واضحة على وجهه، وأصبح المؤشر الذي في يده (علامة الصرامة العلمية والعسكرية) وكأنه لعبة أطفال يلهو بها رجل كبير السن!

ومن أهم حوادث الاشتباك بيني وبين الصهيونية، اشتراكي في النقاش الذي دار بين الصهاينة وأعدائهم على صفحات الجرائد وفي التليفزيون قبل صدور قرار هيئة الأمم المتحدة الخاص بأن الصهيونية حركة عنصرية وشكل من أشكال التمييز العنصري. فقد نشرت النيويورك تايمز في صفحة الرأي مقالاً لحاييم هرتزوج يدافع فيه عن الصهيونية بعَدِّها حركة تحرير الشعب اليهودي، ويتهم كل من يهاجمها بأنه معاد للسامية (أي معاد لَليهود واليهودية). فكتبت على الفور للجريدة أطالب بحق الرد (لأنَّ هرتزوج إسرائيليٌّ وليس أمريكيًا، ولعلهم لو أدركوا ذلك لنشروا نفس المقال بقلم أمريكي). فاضطرت الجريدة للموافقة، وكتبت مقالاً بعنوان «**الصهيونية والعنصرية: المنظور الإفريقي الآسيوي**» لم أذكر فيه رأي العرب في الصهيونية، وإنما رأي بعض زعماء آسيا وإفريقيا والأمريكيين السود في الصهيونية بعَدِّها حركة استعمارية استيطانية لا تختلف عما واجهوه هم في بلادهم من استعمار واستيطان. وختمتها بالإشارة إلى الإسرائيليين واليهود المعادين للصهيونية، وتساءلت: هل هؤلاء أيضًا معادون لليهود؟ اضطرت النيويورك تايمز إلى نشر المقال، وكان المقال العربي الوحيد الذي نُشر في أثناء النقاش، وتناقلته صحف العالم وتُرجم إلى عدة لغات، ووجدت نفسي محط اهتمام أجهزة الإعلام الغربية، وظهرت في عدة برامج تليفزيونية.

وقد تحركت المؤسسة الصهيونية للتصدي، فنشر برنارد لويس Bernad Lewis مقالاً في مجلة الشئون الخارجية **فورين أفيرز** Foreign Affairs يتحدث فيه عن عنصرية العرب. وقال إن **بروتوكولات حكماء صهيون** كتاب يتداوله كل المثقفين العرب. فكتبت ردًا عليه أبيِّن فيه أن الصحف الشعبية قد تفعل هذا (كما هو الحال في الولايات المتحدة

على سبيل المثال)، لكن مراكز البحوث المحترمة لا تسلك هذا السلوك، لأن البروتوكولات وثيقة لا تنال احترامَهم. وتحديت برنارد لويس أن يوثق ما قاله أو أن يُقدم اعتذراً، باعتبار أنه سب المثقفين العرب وأنا منهم. في البداية، لم تنشر المجلة الخطاب، فاتصلت بالبروفسير نعوم تشومسكي وأخبرته بالموقف، وقلت له إنني أنوي رفع قضية قذف وسأطلب عونه في هذا المضمار، فوافق. فكتبت للمجلة مرة أخرى وأخبرتهم عما أنوي فعله، وأشرت إلى تأييد تشومسكي. فسارعت المجلة بنشر الخطاب ومعه رد خائب من برنارد لويس، ويبدو أنه استأجر مساعد باحث ليفرز أعمالي كلها عله يجد عبارة واحدة عنصرية ولكن خاب ظنه، كما هو متوقع. ومع هذا، فقد أشار إلى عبارة وردت في كتاب **نهاية التاريخ** كانت على شكل استفهام بخصوص أيخمان وهل موقفه المطالب بتوطين اليهود في فلسطين يجعل منه صهيونيّاً؟ وكانت إشارته من قبيل التمحك الذي لا مضمون له.

ولا يمكن أن أتحدث عن معاركي مع الصهيونية دون أن أذكر المناظرات العديدة التي كانت تدور بيني وبين بعض الأساتذة الإسرائيليين. فكان هناك الجنرال متيتياهو بيليد وبروفسير بن هالبرن وعميد كلية الحقوق في جامعة تل أبيب عام ١٩٧٧ (لا يحضرني اسمه الآن). وكانت المناقشات دائمًا مهذبة إن لم تكن ودية والمرجعية كانت عقلانية. ولذا كان الأمر ينتهي بنا أنا والمتحدث الإسرائيلي (إن كان عقلانيّاً) إلى أن نتفق على كل شيء تقريبًا مما كان يسبب له حرجًا شديداً، لأن الاتفاق كان يتم في إطار الاعتراف بالفلسطينيين وحقوقهم. أما إذا كان المتحدث عنصريّاً لاعقلانيّاً فإنني كنت دائمًا أكسب الجولات (وقد ذكرت من قبل المناظرة مع البروفسير ناير).

كان هذا عادةً ما يحدث، إلا مرة واحدة كان المفروض أن أتحاور مع أستاذ تاريخ إسرائيلي اسمه (على ما أذكر) عمانويل سيڤان من جامعة تل أبيب. وكان مقرراً أن يدور الحوار في جامعة ييل Yale في جو أكاديمي هادئ (أمام جمهور محدود من طلبة الدراسات العليا). ولذا أعددت نفسي أكاديميّاً وتصورت أنه سيكون حواراً عقلانيّاً. فعرضت وجهة نظري بأسلوب هادئ. وإذ بي أفاجأ بسيڤان هذا يهاجم العروبة والإسلام بطريقة عنصرية غير عقلانية لم أر مثلها من قبل أو من بعد. فأخذت على حين غرة، لأنني لم أكن مستعدّاً لهذا النوع من الخطاب، وتلعثمت وكان أدائي سيئًا للغاية، بشكل لم أعهده في نفسي، وكانت هزيمة نكراء تعلمت منها الكثير، وأزعم أنها لم تتكرر مرة أخرى.

وقد قرر طلبة قسم الإعلام في جامعة كونتكت Conneticut تسجيل برنامج عني. فأخذوا بعض دراساتي حتى يُعد المحاور نفسه، ولكن بدلاً من أن يأتوا بأستاذ لمحاورتي، جاءوا بممثلة شهيرة في المسلسَلات التليفزيونية (ربما ليحققوا نصراً إعلاميّا) تسمَّى إليزابيث إنجلش Elizabeth English. وقد استأت من سوء اختيارهم وعدم إخباري بشخصية المحاور، وقررت إفشال البرنامج عن طريق عبور الخطوط الحمراء، التي إن عبرها الإنسان أصبح الحوار مستحيلاً لأنه سيتحدى كل مقولات الآخر المبدئية ومن ثم لن تكون هناك أي أرضية مشتركة. فبدأت السيدة إنجلش هذه بأن أخبرتني بأنه من المعروف أن اليهود لم يندمجوا في أي من المجتمعات التي عاشوا فيها، فأخبرتها بأن هذه مقولة لا يمكنني قبولها، فوقائع التاريخ تبين عكس ذلك، وأعطيتها شواهد على ذلك مثل أن عدد اليهود في القرن الأول الميلادي كان حوالي سبعة ملايين، ومع القرن الخامس الميلادي كان عددهم لا يتجاوز مليونًا، ولا يمكن تفسير هذا التناقص إلا من خلال افتراض اندماجهم. كما أخبرتها أن كل المؤشرات تدل على أن معدلات الاندماج بين يهود الولايات المتحدة أعلى من نظيراتها بين المهاجرين الآخرين. فقالت: لكن من المعروف أنهم اضطهدوا عبر التاريخ. فلم أوافقها هذه المرة أيضًا، وأخبرتها بأن يهود العالم الإسلامي عبر تاريخهم لم تنظم ضدهم غارات أو مذابح (مثل تلك التي عُرفت في الغرب) ولم يعانوا من الاضطهاد، إلا في حدود ما هو إنساني وشائع، فالعلاقة بين الأغلبية والأقلية كثيراً ما يشوبها التوتر. ونفس الشيء ينطبق على غالبية يهود العالم في الوقت الحاضر الذين يعيشون في الولايات المتحدة والعالم الغربي. فلم تدرِ ماذا تفعل سوى أن تطرح سؤالاً ثالثًا عن ارتباط اليهود بفلسطين، وكيف تم تشتيتهم بعد سقوط الهيكل؟ فأخبرتها أن الحقائق الإحصائية تقول غير ذلك. فعدد اليهود الذين تركوا فلسطين قبل سقوط الهيكل كان يفوق عدد اليهود الذين بقوا فيها. هنا وجدت السيدة الممثلة أننا لا نتفق على أي من المقولات المبدئية، وطلبت وقف البرنامج، وكان لها ما أرادت. وقفلت عائداً لبيتي في نيوچيرسي.

وفي عام ١٩٨٦، قمت بزيارة إلى جنوب إفريقيا لمدة عشرة أيام وألقيت عددًا كبيراً من المحاضرات (تجاوز الخمس عشرة). وكان من ضمن نشاطاتي الإعلامية حوار/ مناظرة في تليفزيون جنوب إفريقيا مع اثنين: واحد منهما أستاذ علوم سياسية يهودي ليبرالي، والآخر كان رئيس المنظمة الصهيونية، الذي يتسم بقدرٍ كبير من الغباء، حتى إنه كان لا

يزال يردد الشعار الصهيوني، الذي يحرص الصهاينة الآن على إخفائه رغم أنه يشكل جوهر الرؤية الصهيونية للواقع: «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض». وبدلاً من مواجهة رئيس المنظمة الصهيونية جعلت تكتيكي الإعلامي في ذلك البرنامج محاولة توسيع رقعة الاتفاق بيني وبين الأستاذ الليبرالي وتوسيع رقعة الخلاف بيننا وبين السيد رئيس المنظمة. فكنت أقول: «كما يقول بيل (اسمه الأصلي وليام) . . .»، «أنا أتفق مع بيل . . .» وهكذا. وقد نجحت الخطة، ولم يتنبه السيد «بيل» إلى خطتي إلا في نهاية البرنامج، وحاول التملص مني دون جدوى، إذ كنت ألاحقه مصراً على أن رقعة الاتفاق بيننا كبيرة للغاية. وانتهى البرنامج بالسيد رئيس المنظمة يتفوه بكلام لا معنى له، وظهر بمظهره الصهيوني العنصري الحقيقي. وقد سمعت من أصدقائي، في جنوب إفريقيا، أنه عُزل من منصبه بعد هذا البرنامج.

وقد لاحظت في منتصف السبعينيات أن اليسار في الولايات المتحدة، بعد انتهاء حرب فيتنام، قد أصبح بلا قضية، وأنه بدأ يركز بشكل واضح على جنوب إفريقيا، فاقترحت على اللجنة الإعلامية لجامعة الدول العربية أن تقوم بإعداد كتاب عن موضوع علاقة إسرائيل بجنوب إفريقيا ليوزع على أعضاء وفود الدورة عام ١٩٧٧، لكن الطلب رُفض (وقصر النظر سمة عامة في الإعلام العربي في الولايات المتحدة). فقمت باستئجار مساعد باحث على نفقتي، وبدأت في إعداد الكتاب. وحينما بدأت الدورة، فوجئت اللجنة الإعلامية بأن موضوع جنوب إفريقيا مدرج بالفعل على جدول الأعمال، فطلبوا إعداد نشرة إعلامية وسريعة عن الموضوع. ولكنني أخبرتهم أنني كنت قد أعددت بالفعل كتاباً كاملاً عنه، ودعوت الأستاذ ريتشارد ستيفنس Richard Stevens إلى أن يساعدني في إصدار الكتاب على أن يكون هو المؤلف الأول، برغم أنني - والله على ما أقول شهيد - كنت قد أعددت كل المادة المطلوبة، ولكنه يحمل اسماً أمريكياً، كما أنه أستاذ مشهور في حقل الدراسات الإفريقية، وكل هذا يعطي مصداقية للكتاب. وفي خلال أسبوعين، تم إعداد الكتاب وطبعه ونشره تحت عنوان: **إسرائيل وجنوب إفريقيا: تطور العلاقة بينهما** Israel and South Africa: The Progression of a Relationship، وكان كتاباً وثائقياً معلوماتياً يهدف إلى إنارة العلاقة بين الجيبين الاستيطانيين وإلى نزع القداسة عن الدولة الصهيونية، فهي دولة لا تدور في إطار المقدسات والمطلقات اليهودية (كما يحلو لبعض الصهاينة الزعم أحياناً)، وإنما هي دولة استيطانية إحلالية لا تختلف كثيراً عن أي دولة

استيطانية أخرى، تنبع من حركيات الاستعمار الغربي، وليس من التاريخ اليهودي. (وقد طُبعت من هذا الكتاب عدة طبعات وتُرجم إلى عدة لغات مع أن الأبعاد المعرفية والنظرية فيه تكاد تكون منعدمة). وُزع الكتاب على الوفود، وأحدث صدوره دويّا كبيراً. وفي العام نفسه، كنت في مناظرة مع الجنرال متيتياهو بيليد (المتخصص في الأدب العربي ونجيب محفوظ بالذات)، فعبَّر عن دهشته من كفاءة الجامعة العربية ومقدرتها على إصدار كتاب علمي كامل عن جنوب إفريقيا وإسرائيل بهذه السرعة.

وقد تعلمت أن الآلة الإعلامية آلة بلهاء تود الدوران بأي شكل ما دامت هناك معلومات وحقائق وأخبار، فقمت بإرسال هذا الكتاب المعلوماتي لمعظم الصحف والجرائد وكاتبي الأعمدة لأعطيهم مادة يستخدمونها في كتاباتهم. وبالفعل، بعد عدة شهور، كانت الآلة البلهاء تتحرك. وظهرت عدة مقالات عن موضوع التعاون بين إسرائيل وجنوب إفريقيا، الأمر الذي اضطر الإسرائيليين إلى الرد على الاتهامات الموجهة إليهم.

وفي هذه الآونة أرادت الجامعة العربية إصدار نشرة صغيرة تهاجم الصهيونية والعنصرية بلا هوادة وبكل عنف (وما أكثر هذه النشرات التي تعرف طريقها جيدًا إلى سلة المهملات!)، وعُهد إليَّ بتنفيذ هذه المهمة. ولكن بدلاً من ذلك استأجرت على نفقتي الخاصة طابعًا على الآلة الكاتبة ومساعد باحث ليجمع لي المادة العلمية (لا يعرف الكثير من الأساتذة مسألة مساعد الباحث هذه، ويخلطون بينها وبين التأليف، ولذلك يقومون بإعداد كل شيء بأنفسهم مما يستنفد طاقتهم. ولكني والحمد لله اكتشفت وظيفة مساعد الباحث هذه في مرحلة مبكرة من حياتي لأنني أميز دائمًا بين الحقائق والحقيقة، وبالتالي بين التجميع والتأليف. وجعلت وظيفتي هي التأليف لا التجميع. ولولا هذا التمييز لما انتهيت من أي من أعمالي ولنهشني الذئب الهيجلي المعلوماتي تمامًا). وكانت الثمرة هي كتاب **أرض الوعد: نقد الصهيونية السياسية** The Land of Promise: A Critique of Political Zionism وهو تاريخ للصهيونية من خلال موضوعات، يهدف إلى تزويد الجامعات الأمريكية بكتاب يمكن استخدامه في المقررات الجامعية التي تتناول الصراع العربي/ الإسرائيلي، وقد كُتب الكتاب بحذر شديد دون أي مغامرات فكرية أو منهجية، ودون كشف لأي آفاق جديدة كما هو الحال مع معظم الكتب الأكاديمية التي تدرَّس في الجامعات. ولكن الكتاب، مع هذا، يصدر عن نموذج تحليلي واضح، كما يضم موادَّ

معلوماتية جديدة ساهمت في عملية تحديث **موسوعة ١٩٧٥** . (إذ كنت أعد آنذاك الملفات التي استخدمتها فيما بعد في كتابة **الموسوعة**) .

وحينما أصبح الكتاب جاهزاً للنشر، وجدت أنه يمكن لناشر كبير أن ينشره ويقتله (كما فعلوا مع كتاب جاري سميث Gary Smith عن الصهيونية الذي نشرته دار بارنز ونوبل Barnes and Noble)، أو أن يقوم ناشر صغير ليس عنده أي إمكانات للإعلان والتوزيع بنشره، وهو ما يعني أيضًا قتله. فدرست مسألة إقامة دار نشر تقوم بنشر الكتاب، فوجدت أن المسألة لا تكلف كثيراً، وبالفعل أسست (مع صديق مصري) داراً لنشر دراساتي وأي دراسات مماثلة، وقد سميتها اسمًا غير عربي غير إسلامي بالمرة (نورث أميركان North American، أي الأمريكي الشمالي)، وبإمكانات مالية محدودة تمكنا من الكتابة لكل أساتذة دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة وإنجلترا وأرسلنا بالكتاب للعرض في معرض فرانكفورت الدولي للكتاب، بل أعلنا عنه في المجلات الصهيونية وفي بعض الصحف الإسرائيلية. ونجح الكتاب تجاريًا وقُرر في حوالي ٢٥ جامعة أمريكية، ودُعيت لإلقاء المحاضرات على الطلبة الذين يدرسون الكتاب. ورشحته مجلة تشويس Choice (الخاصة بشئون المكتبات) بعَدِّه مناسبًا لمكتبات الجامعات، ففوجئنا بوصول ما يزيد على خمسمائة طلب مرة واحدة! وأعادت الدار نشر كتاب **إسرائيل وجنوب إفريقيا**. وقد حققت دار النشر نجاحًا كبيراً لدرجة أنه بدأت تصلنا مخطوطات لكتب علمية لنشرها. ولم يكن عند الدار لا الإمكانات المالية ولا العلمية لفحص مثل هذه المخطوطات ونشرها، فكانت تجربة فكرية وتجارية ناجحة. وحينما صدر كتاب **أرض الوعد** استشاط السيد السفير رئيس الوفد الدائم غضبًا لأنه كان يريد كتابًا إعلاميًا ملتهبًا لا كتابًا أكاديميًا هادئًا. ومع هذا حينما حضر السيد الأمين العام للجامعة العربية، وكان الكتاب قد حقق نجاحًا لا بأس به، أخبره أن هذه هي إحدى نشاطات المكتب!

وبعد صدور الكتابين، ومع احتفاظي بمكاني كأستاذ جامعي (فأنا لم أكن ـ حسب صفتي الرسمية ـ سوى مستشار ثقافي لوفد الجامعة العربية، لا علاقة لي بالعمل الدعائي) أصبح من الممكن أن أتحدث بهذه الصفة. وقد قامت إحدى الجمعيات العربية/ الأمريكية بتنظيم زيارات لبعض أعضاء الكونجرس ومجلس الشيوخ الأمريكي (كان من بينهم السناتور ماسكي، الذي كان من المتوقع أن يرشح نفسه لرئاسة الجمهورية) لأحدثهم عن علاقة إسرائيل بجنوب إفريقيا، وعن الصهيونية ككل. وهذا ما يسمى لوبينج lobbying،

أي أن يحاول المرء التحرك خلف الكواليس ليؤثر في صانع القرار الأمريكي. وكنت أقابل عضو الكونجرس أو مجلس الشيوخ لبضع دقائق بروتوكولية، يحولني بعدها إلى الشخص المختص بجنوب إفريقيا، إذ كان يتبع كل واحد منهم مجموعة كبيرة من المستشارين والمتخصصين.

وكان من أهم الزيارات التي قمت بها زيارتي لكاتبي العمود الشهير إيفانز ونوفاك، وكان مقرهما هو فيللا ضخمة مليئة بالمستشارين والمتخصصين. وقابلت مستر إيفانز لبضع دقائق بروتوكولية، وقدمني للمختص بإفريقيا، وكان حاصلاً على الدكتوراه من جامعة هارفارد. وذهبنا لمكتبه وجلسنا مدة ساعة نتناقش في موضوع إسرائيل وجنوب إفريقيا، وكان ملمّا بالموضوع، ولذا كانت أسئلته ذكية للغاية. وكان يصب كل هذا في ذلك العمود اليومي.

كان الإعلام العربي في الولايات المتحدة (إلى جانب غرقه في الستينيات في فكر المؤامرة) يتسم بضيق النظر، وبأنه موجه إلى القاهرة والرياض ودمشق وليس إلى واشنطن ونيويورك وبوسطن. فالقائمون على الإعلام العربي يمثلون بلادهم ويعيشون محصورين في نطاقها معزولين عن بيئتهم الأمريكية، فلا يدركون قط آليات وحركيات المجتمع الأمريكي. ناهيك عن الفساد الذي تطول قصته إن بدأت في روايتها.

حينما كنت طالبًا في الولايات المتحدة في الستينيات، كانت المهمة الوحيدة تقريبًا لأحد الموظفين هي القيام بإعداد برنامج إذاعي أسبوعي يسمَّى «عرض الصحافة العربية» (بالإنجليزية: آراب بريس ريڤيو Arab Press Review) يتكون من مقتطفات من الصحف العربية. وكان هذا الموظف يود القيام بإجازة لمدة شهر، فطُلب مني أن أحل محله مؤقتًا، وقد فعلت، ولكني اكتشفت أن إعداد هذا البرنامج يستغرق أقل من يوم. كما أن صاحبنا كان يجعل البرنامج بيانًا ملتهبًا ضد إسرائيل. فأخذت في تنويع المقتطفات. وتناولت موضوعات مختلفة مثل الاكتشافات الأثرية والعمران المتزايد في الدول العربية (وكان هذا حقيقة في الستينيات). وهنا بدأت الشكاوى تنهال على محطة الإذاعة من أن البرنامج معاد للسامية (وهذه هي التهمة الصهيونية المعتادة). وقد اندهشت مقدمة البرنامج الأمريكية، لأنني في واقع الأمر ابتعدت عن السياسة. وما لم تفهمه هو أن البرنامج أصبح له جمهور (بعد أن كان مجهولاً). وقد سبب هذا غصة للصهاينة، ولم يكن أمامهم

من حيلة سوى أن يلصقوا بالبرنامج هذه التهمة، على أمل أن يوقفوه، ولكنهم والحمد لله لم ينجحوا. وحينما عاد صديقنا من إجازته وجد أن عمله قد ذوى وانتهى لأنني أنجز في أقل من يوم ما كان يستغرق كل وقته! فطُلب مني الاستمرار في العمل وعُهد له بوظائف كتابية. وقد رثيت كثيراً لصاحبنا، لكنه كان مثل العشرات غيره لا يعرف المجتمع الأمريكي ولا يجيد التعامل معه ولا يواكب إيقاعه.

وأذكر أنني حين كنت في جامعة رتجرز، بعد حرب سنة ١٩٦٧، كان لي صديق أمريكي يدرس معي في الجامعة وكان يقدم برنامجًا إذاعيًا يتلقى فيه مكالمات المستمعين. ولكن بدلاً من أن يدعوني (وكان يعرفني جيداً)، قام بدعوة أحد موظفي الجامعة العربية (الذي لم يكن يجيد الإنجليزية)، وهذه حيلة يستخدمها الإعلام الغربي! فأخذ صاحبنا يتحدث عن البروتوكولات والمؤامرة الشيوعية. ولم يكن يفهم كثيراً من الأسئلة التي توجه له، وحينما كان يفهم بعضها، كان يجيب عليها بإنجليزية ساذجة جعلت منه أضحوكة حقيقية.

وقد وقعت لي حادثة من نوع مختلف قليلاً في أثناء عملي في الوفد الدائم عام ١٩٧٦. وصل موظف مصري برتبة نائب سفير يتسم بسمات البيروقراطي المصري الحقيقي، ولكن بشكل متطرف ومتبلور. لم يكن همه الإعلام وإنما الهيراركية الوظيفية، أي التدرج الهرمي. وحيث إنه لم يكن لي مكان واضح في سلم الوظائف (لأنه تم التعاقد معي محليًا) فقد أصيب بحيرة شديدة وبغيرة أشد، خاصةً أن أعضاء الوفود العربية كانوا يقولون له: «أنت مع د. المسيري في الجامعة العربية، أليس كذلك؟»، إذ إن صيتي كان قد بدأ يذيع بعض الشيء. أذكر أنني كتبت مرة ردًا من الجامعة العربية على أحد الاتهامات الصهيونية التي لا تنتهي، وكتبته في حدود الخطاب الغربي وطلبت من السفير قراءته في التليفزيون. ولكن هذا البيروقراطي المصري أخذ تعليقي وأحل محله تعليقًا كتبه هو بنفسه وكانت كارثة كبرى، لأنه كان موجهًا للعواصم العربية، مليئًا بالعبارات الخطابية الرنانة والحقائق الثقيلة التي لا مكان لها في مثل هذا التعليق. وكانت النتيجة أنه وردت لوفد الجامعة العربية تعليقات سلبية من كل الوفود العربية الأخرى.

ولكن موظفنا لم يرتدع، واستمر في ممارسة نشاطه الإعلامي الأبله وسلطاته الهيراركية، وجعلني هدفًا أساسيًا لهجماته. فعلى سبيل المثال، قسَّم موظفي مكتب

الجامعة العربية إلى موظفين دبلوماسيين (أي من موظفي الجامعة العربية المرسلين إلى الخارج) وموظفين محليين لهم وظائف محددة و«آخرين»، أي السعاة وغيرهم ووضعني أنا ضمن «الآخرين». وكانت هذه هي القشة التي قصمت ظهر البعير كما يقولون، إذ كانت تعني، إلى جانب أنها إهانة شخصية كبيرة، أنني لن أقوم بأي عمل إعلامي. فاضطررت للجوء للأستاذ محمود رياض الأمين العام للجامعة العربية من خلال الأستاذ هيكل. فحضر إلى نيويورك (وكان يعرف بنشاطي فقد شاهدني في البرنامج التليفزيوني مع هرتزوج)، وطلب من السيد نائب السفير ألا يتعامل معي على الإطلاق، على أن تكون معاملاتي مع السيد السفير مباشرةً، مما سبب له حرجًا شديدًا أمام أعضاء الوفد والموظفين، ولكن - للأسف - كانت هذه هي الطريقة الوحيدة للتعامل مع هذا الشيء البيروقراطي. وفي نهاية الأمر، وقَّعت مصر اتفاقية كامب ديفيد، فترك صاحبنا وفد الجامعة العربية وأخذ معه كل ميزانيتها، وألحق نفسه بالوفد المصري، في مكانه الوظيفي المناسب بطبيعة الحال!

ولم تكن هذه هي الحادثة الوحيدة التي تنم عن مدى عطب الإعلام العربي في الولايات المتحدة. فقد قررت كتابة بحث عن علاقة الصهاينة بالنازيين، خاصةً وأنني بدأت أرى أنه تم نشر بحوث كثيرة بالألمانية في هذا الموضوع من وجهة نظر جديدة، كما تم رفع السرية عن بعض الوثائق الخاصة بالموضوع. بل ولاحظت أن وثائق وزارة الخارجية الألمانية في عهد النازي كانت متاحة، وأنه لم يقم أي باحث بقراءتها من وجهة نظر غير صهيونية. وقد قابلت باحثين: أحدهما أمريكي والآخر مصري متخصصين في هذا الموضوع. وبدأنا في البحث، ولكن بعد أن استولى البيروقراطي على ميزانية الجامعة، أصبحت الاعتمادات غير متوافرة، فطُلب مني أن أستمر في البحث مؤقتًا على نفقتي الخاصة، وقد فعلت وجمعنا مادة ضخمة بالإنجليزية والألمانية واليديشية (من بينها نص محاكمة الصهيوني رودولف كاستنر الذي حوكم في إسرائيل بتهمة التعاون مع النازيين في ترحيل يهود المجر). وحينما حان وقت العودة إلى مصر، طلبت أن يقوم مكتب الجامعة بتعويضي عما دفعت، فرفضوا بحجة أنه لم يتم بعد توفير الاعتمادات المطلوبة (وكانت هذه كذبة كبيرة). فطلبت أن أعطى إيصالاً، فاتصلوا بالبيروقراطي المصري لسؤاله عما إذا كان هناك قرار خاص بهذا البحث!! وكان معي نسخة منه لحسن الحظ. المهم انتهى الأمر بأن سلمت المادة البحثية إلى مكتب الجامعة العربية وحصلت على

الإيصـال المطلوب . وحـاولت بعـد ذلك أن يقـوم مكتب الجـامعـة في تونس بدفع تلك التكاليف لي، وأن يسترد المادة البحثية، وظلت المحاولات قائمة لعدة سنوات، إلى أن أخبروني بأن المادة قد ضاعت وأن مكتب الجامعة في نيويورك يرفض دفع مستحقاتي!

وإلى جانب هذا التقتير (أو هذه البلطجة) هناك عمليات النهب. فعلى سبيل المثال، كان مكتب الجامعة يدأب على نشر إعلانات في جريدة النيويورك تايمز تتكلف عشرات الآلاف من الدولارات يلتهم جزءًا كبيرًا من ميزانية الإعلام العربي في الولايات المتحدة، وكان مردودها أقرب إلى الصفر. فقدمت اقتراحًا لمكتب الجامعة بإلغاء هذه الإعلانات وتوفير الاعتمادات، على أن نلجأ إلى ما سميته المنظمات الواجهة (بالإنجليزية: فرنت أورجانيزيشنز front organizations)، أي إقامة منظمة أمريكية تكون مهمتها الإعلام عن القضايا العربية دون أن تكون مصنفة على أنها مؤسسة إعلامية عربية (مما يجعل الجمهور الأمريكي ينصرف عنها). كانت كل هذه الاقتراحات ترفض فورًا دون أن أعرف السبب، ولكنني عرفت فيما بعد أن هذه الإعلانات كانت هي المصدر الأساسي للعمولة لكبار الموظفين!

الأيديولوجية الصهيونية

صدر لي عام ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ كتاب من جزأين بعنوان: **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**، والكتاب يعبِّر عن رؤيتي في الصهيونية حتى تلك اللحظة، ويحتوي على معظم ما جاء في كتاب **أرض الوعد** الذي صدر بالإنجليزية بعد إدخال كثير من التعديلات والإضافات، وبالذات فيما يختص بالمنهج. وقد استفدت كثيرًا بالملفات التي كنت أعدها لتحديث **موسوعة ١٩٧٥**.

ويذهب الكتاب إلى أن الأيديولوجية الصهيونية أيديولوجية عنصرية معادية لكلٍّ من العرب واليهود، وأنها إحدى تجليات التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي، يأخذ شكلاً إحلاليًا. ويُلاحَظ أن البُعد المعرفي قد أصبح أساسيًا كما هو واضح في العنوان الفرعي للكتاب الذي كان يضم ملحقًا مستقلاً عن علم اجتماع المعرفة. كما يُلاحَظ أن الموضوعات الأساسية في عالمي الفكري قد تزايد تداخلها عن ذي قبل، وبدأت رؤيتي للنازية تتضح بحُسبانها تعبيرًا عن نموذج كامن في الحضارة الغربية، نموذج التحديث

والترشيد والعلمنة. وبيَّنت أن معظم الدراسات التي تتناول الظاهرة النازية تهمل إبراز حقيقة أنها ـ شأنها شأن الصهيونية ـ لم تكن مجرد انحراف عن الحضارة الغربية وإنما كانت تياراً أساسيّاً فيها، وتحقيقاً لنموذج حضاري كامن.

فالحضارة الغربية ـ كما جاء في الكتاب ـ هي حضارة تكنولوچية تُعلي من قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائماً، وبينت أن الحل النازي للمسألة اليهودية لا يختلف كثيراً عن الحلول الغربية الإمبريالية المطروحة للمشكلات المماثلة. فالنازية والإمبريالية يصدران عن الإيمان بتفوق الجنس الآري على الأجناس الأخرى، وأن هذا التفوق يعطي الحق للآريين في أن يتخلصوا من مشكلاتهم عن طريق تصديرها للبلاد الأخرى، حتى ولو أدَّى هذا إلى إبادة السكان الأصليين. والحل النازي لا يختلف عن ذلك، فهو محاولة لتصدير المسألة اليهودية إلى الدول الأوربية الأخرى (حيث إن المجال الحيوي للاستعمار النازي كان في أوربا).

وقد أشرت إلى ظاهرة مشتركة بين النازيين والصهاينة (وهي أيضًا سمة أساسية للحضارة الغربية)، هي عقلانية الإجراءات والوسائل ولاعقلانية الهدف. وقد أشار ماكس فيبر لهذه الظاهرة في كتاباته. فعملية العقلنة، أو الترشيد، التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات وحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد. ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصهيونية، هي مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية. فهذه المعسكرات منظمة بطريقة «منهجية» تُحسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتُحسب المدخلات والمخرجات. حتى التعذيب لا يتم بشكل عشوائي فردي، وإنما يتم بشكل مؤسسي منظم. أما الهدف من معسكرات الاعتقال والإبادة والتعذيب، أما المضمون الأخلاقي لهذه الأشياء ومدى عقلانيتها من منظور إنساني (لأن فكرة العقل والعقلانية لا وجود لهما خارج فكرة الإنسان)، فكل هذا متروك للزعيم أو للدولة أو للأهواء الشخصية أو للأسطورة الدينية القومية.

وقد تناولت موضوع علاقة النازية بالصهيونية بشكل أكثر عمقًا في **الموسوعة**، وظهرت المداخل الخاصة بهذا الجزء في كتاب مستقل بعنوان **النازية والصهيونية ونهاية**

التاريخ: رؤية حضارية جديدة، حاولت أن أدرس فيه البنية المعرفية العميقة لكل من النازية والصهيونية التي توضح تماثلهما، وأن أستعيد الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية في كل الظواهر الغربية الحديثة.

فقمت بتعريف الإبادة وبعض المصطلحات الأساسية المرتبطة بها، وبوضع ظاهرة الإبادة في سياقها الحضاري العام الغربي، ثم في سياقها الحضاري السياسي والألماني. وتناولت بعض الإشكاليات التي تثيرها الإبادة النازية ليهود أوربا (إشكالية انفصال العلم عن القيمة ـ توظيف الإبادة واحتكارها وإنكارها ـ إشكالية الحل النهائي ـ قضية عدد الضحايا ـ الجريمة النازية ـ ملاحقة مجرمي الحرب النازيين ـ إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصًا الصهاينة والنازيين)، ثم وضحت بعض المصطلحات التي استخدمتها في هذه الدراسة: النموذج ـ الطبيعة/ المادة ـ العقلانية المادية واللاعقلانية المادية ـ الحلولية الكمونية الواحدية ـ الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة ـ ترشيد ـ حوسلة ـ داروينية اجتماعية ـ ترانسفير ـ نهاية التاريخ، الذي بينت علاقته الوثيقة بفكرة الحل النهائي والنموذج المادي).

وقد بينت في مقدمة الكتاب أنه سيحاول أن ينجز أهدافه بدون التقليل بأي حال من فداحة الجُرم النازي ضد اليهود (والسلاف والغجر وغيرهم)، ولكن دون السقوط، بقدر ما هو ممكن إنسانيًا، في التحيزات والرؤى والمقولات السائدة في الخطاب الغربي بشأن الإبادة النازية. فالتقليل من حجم الجريمة النازية يُشكل فشلاً معرفيًا وأخلاقيًا. أما من الناحية المعرفية فهو يعني فشل المرء في إدراك واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية الحديثة، أي نزعتها الإبادية. أما الفشل الأخلاقي فهو فشل الإنسان المسئول أخلاقيًا الذي رأى جريمة تُرتكب ضد مجموعة بشرية فآثر الصمت وَزيَّف الحقائق حتى لا يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر. «ونحن نؤكد هذا برغم معرفتنا بأن الصهاينة وَظَّفوا واقعة الإبادة في خدمة أهدافهم الإعلامية، وفي ابتزاز الحكومات، وفي تبرير الغزو والاستيطان والإرهاب. ولكن هذه جميعًا اعتبارات عملية غير معرفية وغير أخلاقية. ونحن نذهب إلى أن إيضاح الحقيقة المركبة كفيل في حد ذاته بأن يُفشل محاولات الصهيونية توظيف الجريمة الغربية النازية لخدمة الجريمة الصهيونية التي تُعَتبر تجليًا آخر للحضارة نفسها وللنمط نفسه».

وقبل أن أنتقل إلى **الموسوعة** ذاتها، يجب أن أشير إلى بعض الدراسات الأخرى، وكلها تصب في **الموسوعة** أو تنبع منها. وأولى الدراسات التي يجب ذكرها هو كتابي عن الانتفاضة. كنت قد كتبت مقالاً (في فبراير عام ١٩٨٤) في جريدة الرياض بعنوان «إلقاء الحجارة في الضفة الغربية» أتنبأ فيه بالانتفاضة قبل وقوعها بأعوام، وبأن استخدام الحجارة سيكون أحد أهم أشكال النضال الأساسية. لكل هذا حينما نشبت الانتفاضة، ملأني الأمل وبدأت أرصدها بعيني محب. وكتبت قصيدة بعنوان «أغنية إلى البنت النفوض» تصل إلى ذروتها في هذه الأبيات: «أيتها البنت النفوض/ يا من تلدين الجند والشهداء والأغاني،/ في عينيك أورقت المعاني،/ وبين يديك عادت الدلالة للكلمات».

وفي النهاية، وجدتني «مضطرًا» لكتابة دراسة عن الانتفاضة. أقول «مضطرًا» لأن **الموسوعة** في هذه اللحظة كانت قد أمسكت بي وأحكمت قبضتها عليّ، وأصبحت (منذ أواخر السبعينيات) هي الشغل الشاغل في حياتي الفكرية.

وحينما نشبت الانتفاضة لم أكن متأكدًا أنني كتبت المقال ونشرته بالفعل، فكثيراً ما أتنبأ بوقوع حدث ما، نتيجةً لتحليل سياسي أو فلسفي، ولكن كثرة مشاغلي تحول دون كتابة مقال في الموضوع. وحينما يقع الحادث، أندم على تقاعسي. وخفت أن يكون قد حدث الشيء نفسه وسارعت إلى أوراقي ولكني وجدت المقال، والحمد لله. وقد حدث شيء شبيه بهذا مع عبور عام ١٩٧٣، فكنت ألقي محاضرة لبعض القيادات المصرية، وطرحت عليهم فكرة أن الإسرائيليين يتعمدون إخافتنا بخط بارليف، وأن هناك من الدلائل ما يشير إلى خوفهم العميق منا. كنت ألاحظ، على سبيل المثال، أنه حينما ينشب حريق ما داخل إسرائيل، فإنهم عادةً ما ينشرون الخبر في الصفحة الأولى، ويسارعون إلى التأكيد بأن الحريق ليس متعمدًا. كما لاحظت مرة أن فلسطينيًا وضع قنبلة في سينما في حيفا ولم تنفجر، ومع هذا اجتمعت الوزارة الإسرائيلية لمناقشة «الحدث الذي لم يحدث، والواقعة التي لم تقع». كل هذا أقنعني بمخاوف الإسرائيليين الشديدة ورغبتهم في إخافتنا ربما لتخبئة مخاوفهم. وهذه المخاوف كانت تقف شاهدًا على أن التدعيمات العسكرية التي يتباهون بها ربما لا تكون بمثل هذه القوة التي يدَّعونها ويحرصون على الإعلان عنها.

وفي هذه المحاضرة التي ألقيتها في إبريل عام ١٩٧٣، أي قبل العبور بعدة شهور، اقترحت على هذه القيادات أن تعبُر القوات المصرية إلى الضفة الأخرى من القنال. وهناك، بعد العبور، سنكتشف العدو وإمكاناته الفعلية ونعيد تشكيل خططنا بناءً على ذلك. المهم ثارت القيادات ضدي واتهموني بالعمالة لإسرائيل (وهو اتهام نلقيه عادةً في وجه كل من نختلف معه) وبمحاولة زج القوات المصرية في حرب لا قبَلَ لهم بها، وأنه يجب أن «ندرس» إسرائيل بموضوعية شديدة ولمدة طويلة للغاية (حوالَي ٢٠ سنة) قبل أن ندخل معها في حرب. اصطدمت بجمهور المستمعين، وفكرت في أن أكتب مقالاً يوميًا في الأهرام بعنوان «بوكر طوف شلومو»، «صباح الخير يا سليمان» يكون موجهًا للإسرائيليين وللمصريين، يكون هدفه أن يجمع من الصحف الإسرائيلية ما يبيِّن مخاوف الإسرائيليين العميقة، ومن ثم يساهم في إزالة مخاوف المصريين، وقد يعطيهم بعض الأمل ومن ثم يزيد من رباطة جأشهم ويتخلصوا من الخوف الذي جعلهم مشلولين عن الحركة. ولكن للأسف لم أفعل لأنني كنت قد بدأت **موسوعة ١٩٧٥**، ودخلت في دوامتها. وبعد عدة شهور عبَرت القوات المصرية وكسرت حاجز الخوف وأثبتت أنه كان هناك أساس واقعي لمخاوف الإسرائيليين.

وهناك حادثة أخرى أسوأ من سابقتها. حينما قام الانقلاب ضد جورباتشوف عام ١٩٩٣، أجرت معي مجلة الإذاعة حوارًا عن توقعاتي بخصوص هذا الانقلاب. فأخبرتهم بأن الإنسان السوفيتي قد فُرِّغ من الداخل، وقوضته الاستهلاكية تمامًا، ومن ثم فليست عنده المقدرة على القيام بأي انقلابات أو فرض أي تحولات، وما يهم في مثل هذه الأمور ليس عدد الدبابات وإنما من يقودها، والجنود السوفيت لا يختلفون كثيرًا عن الإنسان السوفيتي. ولذا تنبأت بأن ينتهي الانقلاب بالفشل وبسرعة. أجرى الحوار معي في أوائل الأسبوع، ومع نهاية الأسبوع كان الانقلاب قد فشل بالفعل. وانتظرت يوم السبت لأرى الحوار منشورًا وفيه النبوءة التي تحققت (ربما مع تنويه بذلك). ولكني فوجئت بأنه لم يكن له من أثر. وحين اتصلت بالمجلة قيل لي إن السيد رئيس التحرير وجد أن الحوار أصبح غير ذي موضوع؛ بعد فشل الانقلاب. ولعل السيد رئيس التحرير لم يسمع من قبل عن السبق الصحفي أو عن المنطق الداخلي للتحليل!

لنعد إلى موضوع الانتفاضة، يمكنني القول بأنني تنبأت بوقوعها من خلال عملية تحليل مركبة للغاية، بدأت بإدراكي للمنحنى الخاص للوضع في الضفة الغربية، وانتهت

بوصف ما سميته «النموذج الانتفاضي». وكانت نقطة البداية هي حديثا جرى في القاهرة بيني وبين إحدى طالباتي الفلسطينيات من غزة، ولاحظت مدى ازدرائها للإسرائيليين وعدم خوفها منهم. وبدأت ألاحظ أن فلسطينيي الداخل غير منكسرين، على عكسنا نحن عرب الخارج. فالفاعل الإنساني العربي هناك قوي متماسك. ثم قرأت إعلانًا في إحدى الجرائد عن إحدى المستوطنات الصهيونية في الضفة الغربية، فلم أجد فيه إشارة واحدة إلى أرض الميعاد أو لصهيون أو إلى المُثُل «العليا الصهيونية» أو «العقيدة اليهودية»، بل يقتصر الحديث على المزايا والإغراءات المادية والمعيشية والترفيهية. وهكذا ولدت في عقلي صورة للعرب والصهاينة مغايرة للصورة المألوفة.

نبهني الحديث مع الطالبة والإعلان في الجريدة الإسرائيلية إلى ضرورة استرجاع كلٍّ من الفاعل الإنساني العربي والصهيوني. ثم بدأت أرصدهما في تفاعلهما ومواجهاتهما اليومية ودوافعهما الداخلية، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في صياغة نموذج تحليلي جديد. فأدركت أن الفاعل الصهيوني أصبح محايدًا غير مكترث بما يسمى «المثاليات» الصهيونية، متمركزًا حول ذاته، يدرك العالم من خلال حرصه الشديد على المعدلات الاستهلاكية المادية العالية التي يتمتع بها. والمستوطنون الصهاينة، في تصوُّري، أساسًا مرتزقة، ولكن بينما كان القدامى منهم على استعداد لتَحمُّل شظف العيش وإرجاء الإشباع وانتظار المكافأة المادية المؤجلة، نجد أن المستوطنين الجدد، مع تَزايُد معدلات العلمنة، يُصرون على تحقيق مستويات معيشية وأمنية عالية عاجلة دون تأجيل. ولذا، فالمنظمة الصهيونية تدفع لهم الرُّشَا الباهظة على هيئة منازل مريحة وطرق مُعدَّة خصيصًا لهم ومدارس لأطفالهم وحراسة مشددة حتى ينعموا بالعيش في هواء «أرض الميعاد المكيَّف». (صُغت آنذاك مصطلح «الاستيطان مكيف الهواء». وقد صاغ زئيف شيف، المعلق العسكري الإسرائيلي، مصطلحًا مماثلاً - «الاستيطان دي لوكس» - بعد ذلك بعدة سنوات). إن النموذج الإدراكي للصهاينة نموذج آلي اختزالي مادي، وبالتالي كانت رؤيتهم للعرب ولأنفسهم آلية اختزالية مادية.

انطلاقًا من هذا أشرت - في مقالي - إلى الوهم الإسرائيلي الذي يستند إلى الرؤية المادية بأن «المقاومة قد اجتُثت تمامًا من جذورها»، وأن هناك علامات وقرائن على ما سماه الجنرال بنيامين بن أليعازر (منظم الأنشطة في الضفة الغربية وحاكمها العسكري آنذاك) «الاتجاه المتردد أو الحذر نحو البراجماتية»، والذي يعني في نهاية الأمر «التكيف مع الأمر

الواقع وتَقبُّله» (الجيروساليم بوست ١٤ من نوفمبر سنة ١٩٨٣)، أي القبول بوجود إسرائيل كحقيقة نهائية. وقد رأى الجنرال إمكانية تقوية هذا الاتجاه عن طريق إنشاء عدد أكبر من البنوك والشركات الاستثمارية، أي عن طريق إشباع الحاجات الاقتصادية للعرب وإغراق هُويتهم، الأمر الذي يؤدي إلى استغراقهم فكريًا في أمور الدنيا والمال بدلاً من قضايا الوطن والأرض والهُوية! (فالنموذج الإدراكي الكامن هنا هو نموذج الإنسان الاستهلاكي المقبل بنهم على الحياة الدنيا).

ولم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن هذا الاتجاه التطبيعي البراجماتي، فقامت الولايات المتحدة (كما أذكر في المقال) بمد يد المساعدة إلى الجنرال الإسرائيلي المذكور، فدُعي إلى الولايات المتحدة ليجتمع مع وزير الخارجية الأمريكية وكبار موظفي الوزارة ليبحث معهم كيف يمكن تحسين مستوى معيشة العرب في الأرض المحتلة (أي مزيد من البنوك)، وكيف يمكن للولايات المتحدة أن تساهم في التخفيف من حدة بعض جوانب الاحتلال الإسرائيلي عن طريق المساعدات الفنية والتنموية.

وبعد أن عرضت للرؤية الصهيونية (الأمريكية) المادية الاختزالية للعرب، حاولت أن أحدد الحالة العقلية والنفسية للصهاينة والأهداف المحددة التي يرمون إلى إنجازها، فوصفت الاستعمار الصهيوني بأنه استعمار استيطاني إحلالي لا يود استغلالنا أو استغلال مواردنا الطبيعية وحسب (كما كان الحال مع الاستعمار الإنجليزي في مصر)، وإنما يرمي إلى ما يلي:

١ - استلاب الأرض.

٢ - العيش فيها في هدوء وراحة بال.

٣ - سلب العرب أسباب الحياة والاستمرار، حتى يرحلوا عن الأرض ليحل هو محلهم فيها.

في مقابل ذلك، رصدت ما أتصور أنه النموذج الإدراكي الذي يرى الفلسطينيون أنفسهم من خلاله، فلاحظت أنهم يرفضون الانصياع للنموذج الاستهلاكي الاختزالي المادي الذي يدور في إطاره المستوطنون الصهاينة ويسقطونه عليهم، وأنهم يدركون أنفسهم بطريقة مغايرة. ثم حاولت أن أرصد إدراكهم لحالة الإسرائيليين النفسية والعقلية

ولنموذجهم الإدراكي، فقلت بالحرف الواحد: «إن مواطني الضفة الغربية أدركوا أن كل ما يُنغِّص على المستوطنين (مكيفي الهواء) حياتهم هو في نهاية الأمر إحباط للمخطط الصهيوني».

وقد لاحَظ الجنرال بن أليعازر نفسه أن العرب يُلقون بالحجارة على الإسرائيليين، وصرَّح لجريدة **معاريف** (١٤ من نوفمبر سنة ١٩٨٣) بأنه قرر وضع حد لظاهرة إلقاء الحجارة. ثم بعد يومين اثنين، اصطحب الجنرال الإسرائيلي البراجماتي أحد مؤسسي روابط القرى لافتتاح مبنى بلدية جديد في إحدى مدن الضفة. ولكن الجماهير الفلسطينية العنيدة لم تُبد أي براجماتية أو اعتدال أو تَقبُّل للقانون الطبيعي المادي، ولم تُقابل أبطال البنوك والاستثمارات بالأزهار وإنما بالحجارة (**الجيروساليم بوست** ١٦ من نوفمبر سنة ١٩٨٣). وقد أشرت في المقال إلى وقائع كثيرة أخرى عن إلقاء الحجارة أدَّت إلى غضب المستوطنين الصهاينة وإلى مطالبتهم الجيش الإسرائيلي بالتدخل لوضع حد لهذه الظاهرة. بل إن رئيس وزراء الكيان الصهيوني (كما ورد في **الجيروساليم بوست** ٢٤ من يناير سنة ١٩٨٤) اجتمع مع عضوي الكنيست من كتلة هتحيا وأخبرهما بأن إلقاء الحجارة من أسباب قلقه العميق، ووعد بأن يدرس القضية شخصيّا. وبينت في المقال أن إلقاء الحجارة أصبح سلاحًا أساسيّا في الضفة الغربية، وتنبأت بأن هذا السلاح، برغم ضعفه وبدائيته، ستزداد أهميته (ومن هنا كان عنوان المقال). ولا شك في أنني تذكرت تجربة إلقاء الحجارة على الجنود الإنجليز في دمنهور في طفولتي.

وقد أنجزت ما توصلّت إليه من نتائج لا من خلال تقبل الأطروحات السائدة أو من خلال عملية رصد خارجية لأحداث لا معنى لها تتم على مساحة، وإنما من خلال مراقبتي لبشر لهم رؤية (نماذج إدراكية) محدَّدة تحدِّد استجابتهم وتوقعاتهم وبالتالي سلوكهم. فالصهيوني الذي يحاول أن يرفع مستوى معيشة العرب، حتى ينسوا الوطن والهوية، هو نفسه الذي يودُّ أن يتمتع بحمام السباحة في المستوطنة، والذي يصر على مستويات عالية من الراحة والمتعة. والعربي الذي يرفض الانصياع للرؤية البراجماتية التي تودُّ تطبيعه وتدجينه هو نفسه القادر على أن يدرك التآكل الداخلي للمستوطنين وتحولهم إلى شخصيات شرهة مستهلكة غير منتجة. من هنا كان الحجر الذي قد لا يَقتُل ولكنه يُعكر صفو المستوطنين ويُسقط معنى حياتهم، ومن هنا كانت الانتفاضة.

وكان كتابي عن الانتفاضة المعنون **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة** (١٩٨٩)، وهو أحبُّ كتبي إلى نفسي. ويتناول الكتاب ظاهرة الامتلاء الفلسطيني في مقابل أزمة المجتمع الصهيوني. وقد طُبعت منه طبعة في تونس ظلت حبيسة في المخازن، ولم يُعرض في معرض الكتاب في القاهرة (رغم الوعد بذلك). ولذلك اضطررت لإصدار طبعة أخرى في مصر على نفقتي، وأشرفت على طباعته الدكتورة هدى، لأنني كنت آنذاك في السعودية، كما تبرع الدكتور عمر النجدي برسم الغلاف. وقد نفد الكتاب، وأنوي إعادة طباعته إن شاء الله. وكتاب الانتفاضة هذا هو أول كتاب أدرك فيه بشكل واعٍ النماذج التفسيرية كأداة تحليلية، بعد أن كنت أستخدمها طيلة حياتي بشكل غير واعٍ أو بدون أن أسميها. ويتناول الكتاب نموذج «الإنسان السر» (أسميه الآن «الإنسان الإنسان» أو «الإنسان الرباني»، في مقابل «الإنسان الطبيعي/ المادي») الذي يعبِّر عن نفسه في إبداع مستمر، لا يمكن تفسيره اقتصاديًا أو ماديًا. ومقدرة هذا الإنسان على توليد الأفكار الجديدة، وعلى الإبداع الذي لا حدود له (لأنهما لا يردان إلى المستوى الاقتصادي المادي وحسب).

ومن أهم الأمثلة على الإبداع، ما قرأت في إحدى الصحف عن شكل من أشكال المقاومة التي ابتدعها الفلسطينيون قبل الانتفاضة. فمن المعروف أن القوات الإسرائيلية كانت تحظر على الفلسطينيين رفع العَلم الفلسطيني، وتقبض على أي فلسطيني يفعل ذلك، فكان الفلسطينيون في غزة، حينما تمر عليهم قافلة عسكرية إسرائيلية، يأتون ببطيخة ويقطعونها ويرفعون نصفها. وألوان البطيخة هي ذاتها ألوان العَلم الفلسطيني (أخضر وأحمر وأسود). ولم يكن بمقدور القوات الإسرائيلية أن تقبض على الفلسطيني بتهمة قطع البطيخ وإلا أصبحت أضحوكة العالم، رغم أن عملية قطع البطيخ أكثر عمقًا في رمزيتها النضالية من مجرد رفع العَلم (فالسكين الذي يقطع يُذكِّر الجندي الإسرائيلي بما لا يحب). كما أنني لاحظت أن البطيخة المقطوعة هي أول سلاح في التاريخ يقاوم به الإنسان ثم يأكله بعد ذلك، فهو سلاح يمكن تدويره.

ومن خلال صورة البطيخة هذه وطريقة استخدامها، بدأت أولِّد مفردات النموذج المعرفي الذي تتحرك في إطاره الانتفاضة. فبدأت أرى أن المقاومة تستند إلى المخزون الحضاري في لا وعي الإنسان العربي، وأن إبداع الانتفاضة يكمن في أنها تعود إلى التراث (حكمة الأجداد) لتنطلق منه. واكتشفت أن الحجر ذاته هو سلاح لا يستورد من

الخارج ولا ينفد، فهو يمكن تدويره، تقاتل به ثم تلتقطه مرة أخرى. وإن هدموا منزلك فهو يتحول إلى أحجار تقاوم بها. وكما أخبرني أحد الجرحى الفلسطينيين أن الحجر «في كل مكان في وجداننا: الشيطان الرجيم - طير الأبابيل التي ترميهم بحجارة من سجيل - رجم الزاني والزانية - رجم إبليس - مكرٍّ مفَرّ مقبل مدبر معًا/ كجلمود صخر حطَّه السيلُ من عَلِ - الحجر الأسود». واستخدام الحجارة، تمامًا مثل البطيخة، سَلاح لَا يحتاج إلى دوراتٍ «توعية» و«تسييس»، وإنما هو سلاح يمكن للمرء استخدامه بفطرته. الانتفاضة، إذن، هي تجنيد الكتلة البشرية الفلسطينية من خلال مخزونها الحضاري الذي أثبت مقدرته التعبوية الهائلة. فهي عملية عودة عن الحداثة المادية الغربية، المنفصلة عن القيمة، لنبدع من خلال حداثة خاصة بنا.

وقد طوَّرت أطروحة الكتاب الأساسية فيما بعد، لتصبح النموذج الانتفاضي (الفضفاض) المنفتح (في مقابل النماذج العضوية والآلية المنغلقة). وهو نموذج يتسم بأن مركزه ليس بالضرورة قويًا على حساب الأطراف، بل هو نموذج مركزه في قوة أطرافه.

ومن الطريف، أنني قبل اندلاع الانتفاضة بعدة أسابيع كنت في عمان ألقي محاضرة في مؤسسة شومان، واقترحت استخدام الحجر كوسيلة للكفاح ضد العدو. وقد قام أحد الحاضرين واتهمني بالرومانسية، بل وأشار من طرف خفي إلى أنني قد أكون عميلاً صهيونيًا. فقد كان يرى أن مثل هذه الدعوة للكفاح بالحجارة ضد عدو يمتلك السلاح الذري، هو من قبيل العبث والزج بالجماهير في معركة خاسرة، وأنه من الضروري الانتظار إلى حين تطوير السلاح الذري العربي. أي أن صاحبنا قد خضع للمألوف وسلك الطريق العام دون أن يُعمل عقله، ودون أن يراقب واقعنا الخاص (وهو في هذا لا يختلف كثيرًا عن الثوريين العرب الذين كانوا يرون أن التغيير لن يتحقق إلا من خلال ثورة عمالية تتم من خلال تسلسل الحقب التاريخية المعروفة في الفكر الماركسي: ثورة بورجوازية ضد الإقطاع تأتي بعدها ثورة عمالية ضد البورجوازية. وحيث إن البورجوازية العربية لم تثر بعد ضد الإقطاع العربي، إذن ﴿ فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون ﴾ (المائدة: ٢٤) وهو يذكرني أيضًا بالثوريين العرب الذين كانوا يدرسون التجربة الفيتنامية، ويتألمون لفشلنا في تقليد الفيتناميين بسبب اختلاف تضاريس العالم العربي عن تضاريس فيتنام. فاقترح أحد الظرفاء أن نقوم بزرع بعض الغابات والجبال حتى يمكننا أن نناضل!). المهم بعد ثلاثة شهور كنت في عمان ألقي محاضرة بعد أن أصبحت الانتفاضة ملء

الأرض والسماء، وبدأت تعيد الثقة لنفوسنا، وشاهدت صاحبنا بين الحضور، فلم أرحمه، بل وجهت إليه وإلى جمهور الحديث وأخبرته وأخبرتهم بأنني لم أكن رومانسيًّا بل كنت حالمًا واقعيًّا (لا وقائعيًّا) أرى الأمر الواقع وأرى الإمكانية، وأرصد كليهما وأصدر حكمًا في ضوء ما هو ظاهر وباطن. وعنفت صاحبنا لواقعيته (أي وقائعيته) الانهزامية. ولكنه لم يستطع الرد هذه المرة، فالتاريخ الحي كان يقف في صفي وضد منطقه «العلمي» الانهزامي.

وفي عام ١٩٨٩، دعاني الدكتور عصمت عبد المجيد وزير خارجية مصر آنذاك (وأمين عام الجامعة العربية في أثناء كتابة هذه الرحلة) إلى مكتبه، وأطلعني على بعض المذكرات والتقارير السرية عن هجرة اليهود السوفيت، كما أنني اطلعت (من خلال أحد المسئولين في الكويت) على المذكرة التي رُفعت إلى مؤتمر وزراء الخارجية العرب الذي ناقش القضية. ووجدت أن المذكرات مليئة بأنصاف الحقائق والمعلومات المعزولة عن أي سياق، والتي لا هدف لها سوى تضخيم العدو والتهويل من شأنه (مما يجعل الاستسلام أمرًا منطقيًّا)، فقررت أن أكتب تقريرًا عن الموضوع للدكتور عصمت أطرح فيه وجهة نظري. وتحوَّل التقرير إلى كتاب بيَّنت فيه استحالة أن يهاجر ملايين اليهود السوفيت كما ورد حينذاك في الصحف الغربية والصحف العربية نقلاً عنها. وقد بيَّنت أن الكتاب يقدم منهجًا في الرصد ورؤية للمعلومات مختلفة عما هو سائد، وطرحت فكرة النموذج التفسيري مقابل الرصد الموضوعي والتراكم المعلوماتي بشكل أكثر إسهابًا وتفصيلاً (**هجرة اليهود السوفيت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات** [١٩٩٠]). وقدم الكتاب دراسة لهجرة اليهود السوفيت بحُسبانها حركة جذب لإسرائيل وطرد من الاتحاد السوفيتي (أي أنني درست حركة الهجرة اليهودية السوفيتية بحُسبانها حركة هجرة عادية ينطبق عليها ما ينطبق على سواها من هجرات). وقد توقعت أن عدد المهاجرين لن يتجاوز ٤٠٠ ألف، وأنهم سيسببون مشكلات اجتماعية كثيرة في إسرائيل، من بينها تزايد الصراع بين المتدينين والسفارد من جهة، والعلمانيين والإشكناز من جهة أخرى، وهذا ما حدث بالفعل. واستمرت الهجرة بعد ذلك بالمعدلات العادية حتى وصلت إلى ما يقرب من المليون، وقد ثبت أن أعدادًا كبيرة منهم (ربما ما يقرب من النصف) غير يهود. (ولا أدري لمَ لَم يقم صنَّاع القرار بدراسة ما حدث؟! ولمَ لَم يدرسوا أعداد المهاجرين ودوافعهم وانتماءاتهم الدينية والإثنية غير المتجانسة؟! هل هناك خلل في عمليات الرصد والتراكم المعلوماتي؟!).

ثم صدر كتاب **الجمعيات السرية في العالم** (١٩٩٣)، وهو محاولة لتوظيف منهج دراسة الواقع من خلال نماذج لتخليص العقل العربي من الفكر التآمري الذي يسيطر عليه. وقد بيَّنت أن الفكر التآمري الذي ينسب لليهود كل الشرور ويجعلهم مسئولين عن كل الجرائم والفتن هو نتيجة استخدام نماذج اختزالية (كما سأبين بالتفصيل في فصل لاحق). ويضم الكتاب دراسات عن البهائية والماسونية **والبروتوكولات** واللوبي الصهيوني، تهدف إلى توضيح كثير من جوانب هذه الظواهر عن طريق دراستها من خلال النماذج المركبة.

وكنت قد أرسلت كتاب **هجرة اليهود السوفيت** إلى إحدى كبريات دور النشر فرفضت نشره دون إبداء الأسباب. كما أرسلت كتاب **الجمعيات السرية** إلى أحد كبار الناشرين عام ١٩٨٩، فلم يرُد عليّ بالإيجاب أو السلب لمدة ثلاث سنوات. ثم عرضت الكتابين (الواحد تلو الآخر) على الأستاذ مصطفى نبيل فبادر بنشرهما في دار الهلال على الفور (بعد أن اقترح بعض التعديلات). وفوجئنا بأن كتاب **الجمعيات السرية** نفد في غضون أيام وأعيد طبعه أربع طبعات خلال شهرين. فاتصل بي الناشر الكبير ليعاتبني على أنني لم أقدم هذا الكتاب له، فابتسمت وأخبرته بأن الكتاب عنده في ملفاته منذ سنوات.

أذكر هذه الوقائع لأبيِّن أن حركة النشر عندنا عشوائية إلى حدٍّ كبير. فمعظم الناشرين (أو ربما كلهم!) لا توجد عندهم لجان متخصصة للقراءة. ولذا، فإن المسألة متروكة تمامًا للعلاقات الشخصية أو إلى عدة معايير أخرى ليس من بينها قيمة الكتاب. وأعتقد أن هناك عشرات من الكتب المتميِّزة التي سقطت ضحية النشر العشوائي، ولم يسعد أصحابها الحظ بمقابلة رجال مثل الأستاذ مصطفى نبيل على سبيل المثال، الذين يكلفون خاطرهم بقراءة ما يرد لهم من نصوص أو يحولونها إلى أحد المختصين.

وقد عدلت فصول كتاب الجمعيات السرية، وأعدت صياغتها وطورتها وأضفت للكتاب عدة فصول جديدة (التلمود ـ السحر ـ الفرانكية ـ السبئية ـ الدونمه). كما أضفت ملحقًا مفصلاً عما سميته النماذج الاختزالية والنماذج المركبة، وعمقت من استخدام الحلولية كنموذج تفسيري، وأصدرته دار الشروق عام ١٩٩٨ تحت عنوان: **اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية**. ثم صدر في مكتبة الأسرة. وبرغم أن هذا الكتاب ـ مثل سابقه ـ يتناول النموذج التآمري ومدى تشويهه واختزاله للواقع، **فإن البعض**

لا يزال ـ للأسف ـ يتحدث عنه كما لو كان كتابًا يثبت بما لا يقبل الشك أن اليهود يتآمرون على شعوب الأرض قاطبة! ولعل هذا يبيِّن هيمنة النموذج المعلوماتي. فالكتاب يحوي الكثير من المعلومات عما يسمى «المؤامرة اليهودية»، ولكنه يعيد تفسيرها ويضعها في سياق أعرض، ويبيِّن بُعدها التاريخي والاجتماعي ليمكن «فهمها» حق الفهم، وأنها استجابة بشرية لأحداث محددة (وهذا أيضًا ما أنجزته في كتابي الآخر **أسرار العقل الصهيوني**).

وقد أصدرت دار الشروق كتبًا أخرى مستمدة من **الموسوعة**. وأصدرت دار المعارف كتابًا بعنوان **اليهود في عقل هؤلاء** وهو يضم أيضًا بضع دراسات من **الموسوعة**. ولكن الأهم من هذا أن الكتاب يضم دراستين إحداهما **عن جمال حمدان** وفكره الإستراتيجي. أما الدراسة الأخرى فهي في فكر روجيه (رجاء) جارودي، بيَّنت فيها الفرق بين الأسطورة بالمعنى الإيجابي والأسطورة بالمعنى السلبي، كما تناولت مسألة تحوله إلى الإسلام وبيَّنت أنها شيء منطقي للغاية، متسق مع فكره، فهو يبحث عن نظام يؤكد مقدرة الإنسان على تجاوز عالم المادة وسوق السلع، وقد وجد ضالته في التوحيد الإسلامي (مقابل واحدية السوق). وما لم أذكره في هذه الدراسة (التي كتبت بمناسبة زيارته للقاهرة، وهي مناسبة احتفالية) أن دراسات جارودي في الصراع العربي الإسرائيلي هي دراسات معلوماتية صدامية، الهدف منها هو إثارة قضية سياسية، ومن ثم فهو لا يصل قط إلى أي أبعاد معرفية، ولا يربط بين نسقه الفكري وتفكيره السياسي (وهو أمر يثير الدهشة من كاتب في مثل عظمة جارودي). كما لم أشر إلى اتجاهاته الحلولية وإعجابه بابن العربي خاصةً في نظرية الخلق المستمر، وهي مسألة تحتاج إلى إعادة نظر منه، وإن كان هذا الاتجاه الحلولي (الذي أرى أنه معادٍ للاتجاه الإيماني) أمرًا متغلغلاً في كتابات كثير من الإسلاميين.

من أهم الدراسات التى كتبتها كتاب **الصَّهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى**، وتبين الدراسة عَلاقة العنف بالصهيونية ومدى ارتباط الواحد بالآخر، فالصهيونية إن هى إلا شكل من أشكال الاستعمار الاستيطانى الإحلالي. وتحاول الدراسة أن تتجاوز السَّرْدَ المعلوماتى لأحداث الإرهاب الصهيوني، لتُبيِّن أن هناك نمطًا أكثرَ عمقًا من الإرهاب، وهو العنف الصهيونى الذى يتبدَّى فى أكثر الأشياء عمومية (نظرية الأمن) وأيضًا فى أكثرها خصوصية (الطرق الالتفافية).

وقد صدر كتاب بعنوان **الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذجٌ تفسيرى جديد** وسنتناول مفهوم الجماعات الوظيفية فى فصل لاحق.

ومن الدراسات الأخرى التى نشرتها **الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى**، ويحاول هذا الكتاب تفكيك وإعادة تركيب بعض المفاهيم والمصطلحات الصهيونية الأساسية، حتى تتعمق رؤيتُنا للعدو الصهيوني، وحتى ندرك مواطن قوته وضعفه، ومن ثَمَّ يُمكننا تحسينُ مقدرتنا على التنبؤ بسلوكه والتصدى له. وقد ظهرت فى إحدى البرامج التليفزيونية مع المناضل مروان البرغوثى، وبدأ بعض من شاركوا فى البرامج يعددون التضحيات الفلسطينية وحسابات الخسارة دون ذكر لأثر انتفاضة الأقصى على المجتمع الصهيونى. وحينما بدأت فى التأكيد على الانتصارات الفلسطينية، وتوضيح أن التضحية لم تكن عبثية ولا فائدة لها، فوجئت بالأستاذ البرغوثى يتدخل ويشير إلى ما قلته عدة مرات، فشعرت بأن المجاهدين الفلسطينيين يحتاجون إلى الإعلان عن انتصاراتهم، حتى لا تصبح الانتفاضة وكأنها إحدى مسرحيات مسرح العبث فكتبت هذه الدراسة: **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثرُ الانتفاضة على الكيان الإسرائيلى**. وقد ذكرت أن حقوق الطبع محفوظة للقراء وطبعت عدة آلاف من النسخ على نفقتى. وتبدأ الدراسة بهذه العبارات: هذا هو الشهر الثامن عشر من انتفاضة العرب والمسلمين، انتفاضة الأقصى والاستقلال، أو بالأحرى حرب تحرير الأقصى وفلسطين، والتى يحمل عبئها الشعب الفلسطيني، والتى يرصد الإعلام العربى أحداثها بتجرد وبرود شديدين، وبدون استخلاص أى نتائج، ودون محاولة لتخطى البيانات العسكرية التى يدلى بها المتحدثون الرسميون الصهاينة، ثم تطيرها وكالات الأنباء وما يسمى «الصحافة العالمية» (أى الغربية) وكأنه يرصد انتخابات البلدية فى بوليفيا، أو مسابقة ملكة جمال العالم، أو تزايد عدد القطط فى زنزبار. ولذا فالانطباع العام الذى يصلنا هو أن الفلسطينيين شعب يقاتل لأنه من هواة القتال الذى لا يُرجى من ورائه فائدة ويضحى بنفسه لأنه يستعذب الألم، شعب يذهب ممثلوه يوميًا يحملون أوانى الدم الغالى ليسكبوه بشكل آلى منتظم عند آلهة الانتقام الصهيونية الوثنية، فهو شعب دخل فى طريق العذاب المسدود، مما يجعل الجهاد والتضحية أمورًا لا طائل من ورائها. وقد استخدم الصهاينة والإعلام الغربى لفظ «الإرهاب» للإشارة لأعمال «المقاومة» ولفظ «الانتحار» للإشارة إلى عمليات «الاستشهاد». وتبنت بعض وسائل الإعلام، فضلاً عن معظم النخب الحاكمة،

هذين المصطلحين. وفى هذا الإطار الإدراكى لم تعد القضية هى «تحرير الأرض السليبة»، أو «استعادة الحقوق الضائعة»، أو «التصدى للعدو وهزيمته»، أو «دعم الانتفاضة سياسيًا وماليًا».

وهذه الدراسة مكمِّلة للدراسة السابقة عن انتفاضة سنة ١٩٨٧، ولكننا نبيِّن الانتقالةَ النوعيةَ التى حققها الشعب الفلسطينى فى نضاله ضد الكيان الصهيوني، والأثرَ العميقَ الذى تركه هذا النضال عليه.. ابتداءً من الخسائر الاقتصادية التى ألحقتها الانتفاضة بالتجمُّع الصهيوني، مروراً بالعوامل النفسية، وانتهاءً بظاهرة الفرار من الخدمة العسكرية وسقوط الإجماع بخصوص الاستيطان.

ثم نشرت كتاب **انهيار إسرائيل من الداخل** وهو دراسات متنوعة فى الكيان الصهيونى تغطى الموضوعات الأساسية التالية: الديموجرافيا اليهودية ـ النبوءات الصهيونية ـ العنف الصهيونى ـ إعادة بناء الهيكل. ثم تتوجه الدراسة إلى قضية «انهيار إسرائيل من الداخل»، وكيف أن عوامل الأزمة آخذة فى التفاقم ولكنها لن تؤدى إلى الانهيار؛ لأن مقوِّمات حياة الكيان الصهيونى ليست من داخله، وإنما من خارجه، فهو لا يحقق لنفسه الاستمرار من خلال جهد المستوطنين الصهاينة، وإنما من خلال الدعم الأمريكى الغربى ـ السياسى والاقتصادى والعسكرى ـ المستمر.. ولذا؛ فلابد من استمرار الجهاد ضد هذا العدو.

كما كتبت دراسة بعنوان **مقدمةٌ لدراسة الصراع العربى ـ الإسرائيلي: جذورُه ومسارُه ومستقبُله** يضم ستة فصول تحاول تقديم رؤية شاملة لجذور الصراع العربى الإسرائيلى ومساره ومستقبله. فيقدم الفصل الأول («يهود، أم جماعات يهودية؟») رؤية «بانورامية» للجماعات اليهودية فى العالم: أعدادهم، وهجراتهم، وتنوعهم، وعدم تجانسهم. ويتناول الفصل الثانى («يهود، أم جماعات وظيفية يهودية؟») مفهوم الجماعة الوظيفية، ويحاول تطبيقه على الجماعات اليهودية. أما الفصل الثالث («الصهيونية والمسألة اليهودية») فيبيِّن كيف تبلور الفكر الصهيونى داخل التشكيل الحضارى الغربى والإمبريالى. أما الفصل الرابع («موجز تاريخ الصهيونية») فيحاول أن يقدم خريطة متكاملة لتطور الفكر الصهيونى. ويتناول الفصل الخامس («الاستعمار الاستيطانى الإحلالى الصهيونى») الظاهرة الصهيونية، ويحاول أن يحدد سماتها العامة والخاصة، ويطرح تعريفا لها، بدلا من التعريفات الغربية المتحيزة ذات المقدرة التفسيرية الضعيفة.

ويتناول الفصل السادس والأخير («أزمة الصهيونية») مصادر أزمة الأيديولوجية والتجمع الصهيونى، ومدى تأثيرها فى مستقبل إسرائيل.

وقد طُرحت فجأة قضية **البروتوكولات** فأوقفت كل نشاطاتى الفكرية لأصدر كتابا بعنوان: **البروتوكولات واليهودية والصهيونية**، وأبين فى هذه الدراسة أن **البروتوكولات** وثيقة مزيَّفة، وذلك استنادًا إلى بعض الحقائق التي نُشرت عن أصولها ومن خلال تحليل النص من الداخل. وقد بيَّنت في هذه الدراسة أن «الفكر البروتوكولي» التآمري فكر اختزالي، ليست له مقدرة تفسيرية ولا حتى تعبوية؛ لأن كُره اليهود ـ الذي ينطلق منه هذا الخطاب ـ يصب في واقع الأمر في الخندق الصهيوني. فمَنْ يكره اليهود يقوم باضطهادهم والتحريض ضدهم، مما يضطرهم إلى «الخروج» من بلدهم ليتحولوا إلى مستوطنين في بلادنا! كما أننا، بتصوُّرنا أن اليهود هم «السبب» فيما يلحق بنا من مصائب، نتجاهل الدعم الأمريكي الشامل والمستمر للجيب الصهيوني، وهو الدعم الذي يضمن له الاستمرار والبقاء. كما بيَّنت أن الصهيونية هي فى واقع الأمر دعوة لتخليص أوربا من اليهود وتصديرهم إلى مكان خارجَها ليوظَّفوا لصالحها. وتبيِّن الدراسة أن الجذور الحقيقية للصهيونية هو الاستعمار الغربي ومعاداة السامية. وتخلُص الدراسة إلى أن ترويج البروتوكولات يبث روح الهزيمة ويقوِّض روح الجهاد، وأن الإصرار على أن اليهودية عبارة عن مجموعة من الصفات الثابتة التي يتوارثها اليهود جيلاً بعد جيل يتنافى وتعاليمَ الإسلام التي تذهب إلى أن الرذيلة ـ مثل الاستقامة ـ مسألةُ اختيار وليست مسألةَ ميراث. وتختتم الدراسة بفصل عن إبداعات انتفاضة سنة ١٩٨٧ وانتفاضة الأقصى، وكيف أن مثل هذا الإبداع لم يكن ممكنًا إلا بعد أن نَفَض المنتفضون عن أنفسهم غُبارَ الخوف والهزيمة.

وقد صدر لى أخيرا كتاب بعنوان: **الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة**. فقد شاع في الخطاب التحليلي العربي أن الصهيونية تضرب بجذورها في التوراة والتلمود والتقاليد الدينية والإثنية اليهودية. وأعتقد أن ثمة خللاً تصنيفيًا أساسيًا هنا. فالصهيونية، كما تحاول أن تبين هذه الدراسة، ذات جذور غربية ثم أضيفت لها ديباجات يهودية. فالبعد اليهودي في معظم الأحيان بُعد زخرفي تبريري، أضيف من أجل مقدرته التعبوية. وقد أدى هذا الخلل التصنيفي إلى خطأ الافتراضات التي تبدأ بها كثير من البحوث في العالم العربي، وهذا يحدد بطبيعة الحال المجال الذي ترصده هذه البحوث وطريقة تصنيف

المعلومات والنتائج التي يصل إليها الباحث، فهي في معظم الأحيان ليس لها قيمة تفسيرية أو تنبئية عالية. و تتناول هذه الدراسة هذه الإشكالية، فهى تحاول أن توضح العناصر الغربية الأساسية (المادية والمعنوية) التي دخلت في تكوين الرؤية الصهيونية للواقع، وأن تبين أن الصهيونية ليست مجرد انحراف عن الحضارة الغربية الحديثة، كما يحلو للبعض القول، وإنما هي إفراز عضوي لهذه الحضارة ولما نسميه بالحداثة الداروينية، أي الحداثة التي ترمي إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية توظف لصالح الأقوى (في مقابل الحداثة الإنسانية التي ترمي إلى تحقيق التوازن بين الذات والطبيعة والتي تطالب بتكاتف كل أبناء الجنس البشري لإعمار الأرض لصالح البشرية جمعاء بما في ذلك الأجيال القادمة).

كما صدر لى كتاب بعنوان: في **الخطاب والمصطلح الصهيوني**، ويحاول هذا الكتاب التأكيد على قضية محورية، وهي قضية المصطلحات أو تسمية الظواهر والأشياء. فالمصطلحات تخبئ مفاهيم، وهذه المفاهيم قد تكون متحيزة ضدنا إن كان من صك المصطلح معاديًا لنا ورؤيته للواقع تغيبنا وتهدر حقوقنا. فحينما يشير الصهاينة إلى «فلسطين» بوصفها «إسرائيل» وإلى «القدس» بوصفها «أورشليم»، وحينما يتحدثون عن «أمن إسرائيل» أو «حدودها»، فإنهم عادةً ما يعطون هذه المصطلحات مضموناً متحيزاً ضدنا، بل ومعاديًا لنا. ومن هنا ضرورة إدراك هذا البعد في المصطلحات والتصدي له، وهذا ما تحاول أن تنجزه هذه الدراسة عن طريق تقديم خطوط نظرية منهجية عريضة.

وصدر فى بيروت كتاب بعنوان: **الإدراك الصهيوني للعرب والحوار المسلح**، وتلاحظ الدراسة أن من أعقد القضايا التي يواجهها المحللون السياسيون قضية علاقة إدراك الإنسان للواقع المحيط به وبسلوكه ومدى تأثير الإدراك (والوعي والأفكار والرموز) في السلوك الإنساني، وكيف تكون استجابة الإنسان الذي يتم تحدي خريطته الإدراكية، كما يحدث فى فلسطين المحتلة حين يتحدى المتنفضون خريطة الصهاينة الإدراكية التى تستند إلى مجموعه من الأساطير والديباجات التوراتية من خلال المقاومة أو ما نسميه الحوار المسلح. وهذه القضية لا تختلف كثيراً عن مشكلة الذاتية والموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل والطبيعية. وهذا الكتاب يحاول أن يلقي بعض الضوء على هذه القضية: هذا هو هدفه، وهذا ما يرمي إلى تحقيقه. وعلى الرغم من أن كل فصول الكتاب تدور حول الصراع العربي الإسرائيلي (وموضوعات أخرى على علاقة به)، فإن هذه

مجرد دراسات لحالات، إذ يظل الموضوع الأساسي هو قضية الخريطة الإدراكية وكيف تحدد الرؤية و كيف يمكن تحديها حتى يتم تعديلها أو تقويضها تمامًا، وما الحالات التي أتينا بها سوى محاولات مختلفة لتوضيح بعض أبعاد هذه القضية الكلية والمجردة من خلال أمثلة متعينة.

كما أننى على وشك أن أرسل إلى المطبعة كتابا بعنوان: **أضواء جديدة على الصراع العربي الإسرائيلى**، ويضم هذا الكتاب عدة مقالات نُشرت في عدة جرائد عربية على مدى الأعوام الماضية. والمقال الأسبوعي عادةً ما يدور حول حدث ما، حدث «ساخن» كما يقولون في عالم الإعلام، وهم عادةً ما يعنون بذلك حدثًا وقع لتوه. وقد كان هذا المطلب يمثل جزءًا من توقعات القارئ من جريدته اليومية. ولكننى لا أؤمن بجدوى ما أسميه «الموضوعية المادية المتلقية» التي تتلقى تفاصيل الواقع ثم تسجلها دون تصنيف أو ترتيب بهدف مراكمة المعلومات، و لذا فقد حاولت قدر استطاعتى أن أضع الحدث داخل نمط متكرر متجاوز للحدث نفسه وأكثر عمومية منه، كما كنت أضعه في سياقه التاريخي والثقافي حتى يمكن فهمه في أبعاده المركبة. وقد قمت بجمع هذه المقالات في كتاب، بعد أن قمت بإعادة تصنيفها حسب الموضوع الأساسي وداخل النمط المتكرر. وبذلك يمكن للقارئ أن يرى الحدث «الساخن» في إطار النمط «الدافئ» والسياق الحي الذي يعطي الحدث معناه وأبعاده الحقيقية.

الفصل الرابع
الموسوعة:

تاريخها متى بدأت كتابتها ؟

متى انتهيت من كتابة **الموسوعة** ؟ أمر واضح لا لبس فيه، فقد سلَّمت «الديسكات» إلى دار الشروق في يناير سنة ١٩٩٨، واستمرت عملية التنسيق والإخراج وتصحيح البروفات ما يقرب من عام. ولكن متى بدأت كتابة الموسوعة، فهذا أمر خلافي: أكانت البداية في عام ١٩٧٥ حين بدأت في تحديث **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية**، أم في عام ١٩٧٠ حين بدأت في كتابتها، أم في عام ١٩٦٥ حين نشرت أولى دراساتي عن الصهيونية (فكل كتاب لا يَجُبُّ ما قبله وإنما يستوعبه ويطوره)؟ أم هل يمكن القول بأن نقطة البدء هي يوم أن ولدت، باعتبار أن كل تجربة خضتها أصبحت جزءًا من النموذج المعرفي والتحليلي الذي أستخدمه في هذه الموسوعة، وباعتبار أنها بالدرجة الأولى - كما أسلفنا - تطبيق لنموذج تفسيري على حالة بعينها (اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل)، وأن النموذج أكثر شمولاً واتساعًا من الحالة ذاتها؟

وحسمًا لهذه القضية فلأفرق هنا بين ثلاث مراحل: مرحلة التكوين، أي مرحلة دراستي للصهيونية، ومرحلة العمل الموسوعي، ومرحلة كتابة **الموسوعة** ذاتها. بدأت دراستي الجادة للصهيونية عام ١٩٦٤، وكما أسلفت كتبت أول كتيب عنها (بالإنجليزية) عام ١٩٦٥. ثم بدأ عملي الموسوعي عام ١٩٧٠ حين بدأت في كتابة **نهاية التاريخ**. ففي هذه المرحلة بدأت فكرة كتابة موسوعة متكاملة عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل تختمر في ذهني. فحين بدأت في كتابة **نهاية التاريخ** وجدت أنه كان عليَّ، شأني شأن معظم المؤلفين العرب، أن أتوقف عند كل صفحة لتعريف بعض المصطلحات والشخصيات التي أشير إليها («الكيبوتس» - «بن جوريون» - «الماباي») وكانت كثيرة نظرًا لانخفاض مستوى المعرفة بالعدو الصهيوني آنذاك بين المتخصصين وغير المتخصصين.

ولهذا، قررت أن أستمر في كتابة دراستي دون توقف لتعريف كل مصطلح، لأن مثل هذا التوقف يُشتت القارئ ويُضعف من تماسك النص، على أن ألحق بالدراسة مَسْرَدًا أوضِّح فيه ما غَمُض من مصطلحات وأعرِّف فيه بالأعلام. هذا ما قررته حينذاك، ولكن مشروع المسرد تحوَّل تدريجيًا إلى كتيب معجمي مستقل ترد فيه معاني المصطلحات وتُعرَّف فيه الشخصيات بطريقة معجمية. ثم تحوَّل مشروع الكتيب إلى معجم صغير، والمعجم الصغير إلى معجم كبير، والمعجم الكبير إلى موسوعة صغيرة (من جزء واحد) تهدف إلى توفير المعلومات (العربية والغربية)، المتاحة في ذلك الوقت، للقارئ والباحث العربي حتى لا يُضيِّعا وقتيهما وجهدهما في البحث عن المعلومات، وحتى يتفرغا للعملية البحثية الحقيقية، أي عملية التفكيك والتركيب والتفسير والتقويم. ولكنني اكتشفت بعد قليل من البحث والتعمق أن حقل الدراسات المعني باليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل ومصطلحاته مُشبَّع بالمفاهيم الأولية (القَبْلية)، وأن عددًا كبيراً من المفردات يكتسب دلالات خاصة تُخرجها عن معناها المعجمي المألوف وتصبح مصطلحات ذات دلالات خاصة (مثل «الشعب» و«الأرض»)، وأننا نترجم، ليس فقط حين نترجم، ولكننا نترجم حتى حين نؤلف، وذلك بسبب غياب الرؤية النقدية. كما اكتشفت أن المعلومات، مهما بلغت من كثافة وذكاء وحذق، هي عملية لا نهاية لها، ولا جدوى من ورائها، فهي تشبه الرمال المتحركة، وهي لا تأتي بالمعرفة أو بالحكمة، لأنها محكومة بمقولات قَبْلية محدَّدة تتم مراكمة المعلومات في إطارها.

حينما أدركت ذلك، تحول مشروع **الموسوعة** من مشروع لكتابة موسوعة معلوماتية صغيرة عادية تُعرِّف بالمصطلحات والأعلام (على الطريقة الشائعة والمعروفة)، إلى مشروع موسوعة تفكيكية شاملة، أي موسوعة تحاول تفكيك المصطلحات وتهدف إلى توضيح المفاهيم والتحيزات الكامنة وراءها بدلاً من تلخيصها والعرض لها. وكتبت اقتراحًا بالمشروع وتقدمت به إلى مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، فرُفض الاقتراح بحجة أنه لا توجد كوادر كافية لكتابة مثل هذه الموسوعة، فاقترحت أن تكون الموسوعة هي الوسيلة لتوليد مثل هذه الكوادر وتدريبها. ولكن المجلس لم يقتنع بوجهة نظري، فاستخدم الأستاذ حاتم صادق صلاحياته كمدير للمركز، وقرر أن يسمح لي بالاستمرار في كتابتها من خلال الإمكانات المتاحة بالفعل للمركز (المكتبة ـ بعض المساعدين) دون اعتماد ميزانية خاصة.

وكانت هذه هي أولى المشكلات (وإن لم تكن آخرها)، إذ تطلب الأمر بطبيعة الحال أن أنفق من جيبي الخاص على هذا العمل ذي الأهمية القومية، خاصةً بعد خروج الأستاذ هيكل من الأهرام، واستقالة الأستاذ حاتم من مركز الدراسات، إذ قامت إدارة المركز الجديدة بتضييق الخناق عليّ، وتقليص حجم الخدمات المتاحة، وقد كانت محدودة من البداية. (ولذا كنت أقول إن الحاج حصافي المسيري، أي والدي، هو الذي موَّل هذه الموسوعة). ولكن مع هذا لابد أن أذكر العمل التطوعي الذي قام به كثير من طالباتي. أذكر أنني ذهبت مرة إلى إحدى محاضراتي في كلية الآداب جامعة عين شمس (حيث كنت منتدبًا) وعرضت على الطلبة والطالبات مشكلتي، وأنني في حاجة إلى مساعَدات تطوعية. وفوجئت بترحيب عدد كبير منهن. بل جاءت إحدى الطالبات بوالدها (وكان موظفًا بالمعاش) ليساعدني! وقد ساعدني هذا العمل التطوعي على إنجاز الكثير من أعمال السكرتارية، وهي كثيرة في العمل الموسوعي، مثل كتابة المداخل بخط واضح إلى إعداد الفهارس إلى ترتيب الصور، وهكذا. ولولاه لتعذر عليّ إنهاء العمل، فإمكاناتي المالية لم تكن تسمح باستئجار مثل هذا العدد الضخم من المساعدين.

وكما أسلفت ترك الأستاذ هيكل مؤسسة الأهرام في أثناء إعدادي لـ« موسوعة ١٩٧٥». فأصبحت هذه الموسوعة مصدر مخاوف لكبار الإداريين فيها، خاصةً أن رياح التطبيع كانت قد بدأت تهب. فشُكلت لجنة لفحص الموسوعة، فأفتت بصلاحيتها للنشر. وقد اضطررت إلى اللجوء إلى حيل لا حد لها إلى أن وصلت بها إلى المطبعة حتى تصبح أمرًا واقعًا لا يمكن للإداريين إيقافه. ومع هذا، أوقف الطبع مرة أخرى، وعُرضت الموسوعة على الدكتور إلياس شوفاني، على أمل أن ينصح بعدم نشرها، ولكنه لحسن الحظ أفتى هو الآخر بضرورة نشرها. ومرة نصحني أحد كبار المسئولين في مركز الدراسات أن أترك له الأمر برمته وأذهب إلى الولايات المتحدة وأنا مطمئن البال لألحق بأسرتي (فقد قررت زوجتي أن الوقت قد حان لتحصل على الدكتوراه). وبسذاجة غير عادية كدت أن أفعل، إلى أن نصحني من هم أكثر مني خبرة بألا أترك مصر إلا بعد صدور الموسوعة، فصاحب النصائح الخالصة كان يود أن أختفي من على المسرح حتى لا يضطر مركز الدراسات لنشرها. وبالفعل مكثت في مصر إلى أن صدرت الموسوعة في مارس سنة ١٩٧٥، ثم حزمت حقائبي ولحقت بأسرتي.

وكنت أكتب **موسوعة ١٩٧٥** في أثناء عملي في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بصحيفة **الأهرام**، وكنت محاطا بمجموعة من الباحثين لم يدركوا أهمية البعد المعرفي، إذ كان خطابهم التحليلي سياسيًّا بشكل سطحي، فكانوا دائمي السخرية مني، مما جعلني أشعر بالوحدة الشديدة: وفي محاولة للدفاع عن نفسي زادت نرجسيتي بشكل واضح، إذ كنت لا أكف عن الحديث عن نفسي وعن إنجازي وعن أهميته. ولعل هذا كان من باب التعويض عن أنني لم يكن لدي جمهور من القراء، فكنت أتوجه لنفسي ولا أكف عن التنويه بها. وقد تعلمت من هذا أن النرجسية ـ وهي صفة ولا شك ممجوجة ـ قد تكون ضرورة نفسية في حالة غياب المتلقي. فكل مؤلف يحتاج إلى درجة من الثقة بالنفس وإلى جمهور يستجيب لما يكتب ويعطيه قدراً من الشرعية. ولا يمكن لأي كاتب أن يضع مؤلفاته بشكل مجرد وفي المطلق!

ولم تلق موسوعة ١٩٧٥ ما تستحق (في تصوري) من ذيوع، ربما لأنها صدرت مع الاتفاق الثاني للفصل بين القوات. وقد أخبرني أحد الأصدقاء من أعضاء النخبة الحاكمة أن أحد البنود السرية لهذا الاتفاق كان ينص على عدم توزيع الموسوعة. فأودعت في مخازن الأهرام (والعهدة على الراوي). وكادت أن تحوَّل إلى ورق مفروم ولكن اشتراها موزع كتب سعودي، وقام بتوزيعها هناك (ولذا فوجئت بأنها معروفة في السعودية أكثر منها في أي مكان آخر).

وحين صدرت الموسوعة عام ١٩٧٥ كان عنوانها الرئيسي: **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، أما عنوانها الفرعي فهو: **رؤية نقدية**، حتى أنبه القارئ إلى أنه يتعامل مع موسوعة من نوع جديد (فهي لم تكن مجرد تجميع للبيانات والإحصاءات والمعلومات). ويُلاحَظ أن كثيراً من الموضوعات والقضايا المنهجية والنماذج التحليلية التي أصبحت أساسية في كل كتاباتي وفي نسقي المعرفي تمت بلورتها في هذه الموسوعة. على سبيل المثال، تعمق مفهوم الحلولية وازداد مركزية في تفكيري، وقد ورد في المقدمة ما يلي:

«أنا هنا أنطلق من رفضي لما أسميه بفكرة «وَحْدة الوجود التاريخية»، وهي فكرة هيجلية (صهيونية فيما بعد)، تفترض أن ثمة تاريخًا عامًا مجردًا، لا مستويات له، ينتظم كلَّ البشر. ومن الواضح أنه لا يمكن إنكار وجود تاريخ إنساني عام ينتظمنا جميعًا.

ولكن، داخل هذا الإطار، توجد بنْيَات تاريخية غير متساوية، إذ إن التطور التاريخي لا يتم بنفس المستوى، ولا بنفس المعدل، ولا بنفس الطريقة، من مجتمع لآخر. ومن هنا تظهر أهمية الخاص على حساب العام.

«يتجاهل الهيجليون والمضمونيون هذه المستويات المختلفة من التاريخ والواقع، ويتحدثون عن القوانين العامة المجردة وحسب (أو عن التفاصيل التي لا يربطها رابط). والصهاينة أنفسهم يدورون في إطار وَحْدة الوجود التاريخية، فهم يتحدثون ببراءة شديدة عن الهجرة إلى فلسطين (حلاً للمسألة اليهودية في أوربا)، كما لو كانت فلسطين وأوربا تنتميان إلى نفس البنية التاريخية».

وانطلاقًا من رفض وَحْدة الوجود هذه، بدأت أبلور هجومي على الموضوعية المجردة (أي الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية، في معجمي الفلسفي الآن):

«لكن لابد أن نعترف، وألا نخجل من الاعتراف، بأنه إذا كان الرصد المضموني للظاهرة والملاحظة المحضة لها تصل إلى الحد الأقصى من «الموضوعية المجردة»، فإن الترتيب والربط بين العناصر يدخل فيه عنصر الاختيار الذي يرتبط بذات الباحث التاريخية والفردية. فنحن حينما نريد أن نضع المتغيرات في نسق، فإننا لابد أن نقرر مستوياتها المختلفة (وفكرة المستويات فكرة غير واردة في التفكير المضموني، ولكنها فكرة أساسية في التفكير البنيوي). ولتقرير المستويات، لابد أن نقرر ما هو جوهري وما هو فرعي من وجهة نظرنا نحن، إذ إنه لا توجد وجهة نظر مطلقة في العلوم الإنسانية.

«ولعل هذا العنصر الأخير هو الذي يميِّز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، فالبنيات الطبيعية قد يوجد خلاف بشأنها بين علماء الطبيعة، ولكنه خلاف لا يصل في درجته بأي حال إلى درجة الخلافات التي تنشأ في مجال العلوم الإنسانية (وخصوصًا الدراسات التاريخية). كما أن نظرتنا للبنيات الطبيعية لا تتأثر كثيراً بالذات المدركة، هذا على عكس الظواهر التاريخية الإنسانية التي تتأثر برؤية الإنسان المدرك.

«ومن هنا يأتي توضيحي لأهمية ما أسميه «المنحنى الخاص»، وهو مصطلح يحاول أن يأخذ في الحسبان ذاتية الإدراك (وهو أمر حتمي) والوجود الموضوعي للظاهرة (وهو أمر تؤكده ممارستنا اليومية ولابد من افتراضه في أي رؤية علمية). والمنحنى الخاص للظاهرة هو النقطة التي تلتقي فيها الرؤية الخاصة للمدرك بزوايا الظاهرة المتحددة والمتعينة

والخاصة، فكل ظاهرة يحكمها قانون عام، يمكن لكل الدارسين إدراكه، بل لابد من أن يدركه الجميع حتى يصبح قانونًا لا خلاف عليه بين مجموعة من الباحثين»، ولكن مع هذا ستظل لكل مدرك زاويتُه الخاصة. ولذا، دعوت إلى ما سميته «المنهج البنيوي» باعتبار أن أهم مزاياه هي: مَقدرته على تفسير خصوصية الظاهرة دون إسقاط فكرة القانون العام. فهو يحاول أن يرصد الحقائق المحسوسة، لا كعناصر منفصلة ولا كثوابت ساكنة وإنما كمتغيرات متحركة لا وجود لها خارج مجموعة من العلاقات المتناهية في التركيب والخاضعة في ذات الوقت للقوانين الخاصة والعامة».

من التفكيك إلى التركيب والتأسيس

كنت قد كتبت في مقدمة **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية** أن هذه طبعة أولية أو ورقة عمل يمكن أن يتبناها أحد مراكز البحوث العربية كأساس لمشروع بحثي ضخم يهدف إلى إصدار الموسوعة العربية الشاملة عن هذا الموضوع، وأرسلت بالاقتراح لمراكز البحوث العربية المختلفة (فلم يرد أي منها لا بالنفي ولا بالإيجاب). كما تقدمت باقتراح إلى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في الأهرام أن يُعيِّن أحد الباحثين تكون مهمته تحديث **موسوعة ١٩٧٥** أولاً بأول وفتح ملفات لكل مدخل من مداخلها، فرُفض الطلب أيضًا. ولذا حين وصلت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٧٥ بعد انتهائي من **موسوعة ١٩٧٥**، قررت أن أبدأ عملية التحديث بنفسي وبدأت في فتح الملفات حتى أستفيد من وجودي بجوار المكتبات الأمريكية الكبرى (مثل مكتبة بلدية نيويورك العامة، ومكتبة الكونجرس) التي تحوي مجموعات كُتب مهمة في الدراسات اليهودية والصهيونية والمكتبات اليهودية المتخصصة (مثل مكتبة المدرسة اليهودية اللاهوتية التابعة لجامعة كولومبيا). وقد استفدت من هذه الملفات في كتابيَّ **أرض الوعد** و **الأيديولوجية الصهيونية**.

وعند عودتي من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، وجدت أن مراكز البحوث لا تزال محجمة عن إصدار موسوعة متخصصة عن الصهيونية، وبدأ الحديث عن التطبيع يتزايد في بعض الجهات. وبدأ بعض الكتَّاب يتحدثون عن حرب سنة ١٩٧٣ باعتبارها «الحرب الأخيرة» و«الحرب التي ليست بعدها حروب». وكان هناك دائمًا بعض «العقلاء» «العالمين

ببواطن الأمور» الذين كانوا يخبرونني بأن موضوع اهتمامي وتخصصي (أي الصهيونية) أصبح «موضة قديمة» عفا عليها الزمن، وأن عملية السلام ستكتسح الجميع. هذا ما أخبرني إياه بعض زملائي في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في الأهرام في أثناء كتابة **موسوعة ١٩٧٥**. وهذا ما تطوع الكثيرون بإخباري به بعد كامب ديڤيد، ثم بعد مدريد وأوسلو واتفاقية واي ريڤر وكامب ديڤيد الثانية.. والبقية تأتي، وإن كان يبدو أن انتفاضة الأقصى والاستقلال الأخيرة قد وضعت حدّاً لهذا الهزل.

والحادثة التالية تستحق الذكر. كنت أعمل في مكتب الجامعة العربية في نيويورك، واتصل بي صديق سابق كنا نشيطين معًا في الستينيات في حركة الطلبة العرب في الولايات المتحدة (وكنا معًا في معسكر اليسار)، وقد أصبح هذا الصديق مليونيراً كبيراً، وقمنا بتجديد العلاقة. فكنا نتناول طعام الغداء معًا بشكل شبه دوري، وكان يزودني ببعض الوثائق شبه السرية التي يصدرها بنك تشيس مانهاتن عن حالة الاقتصاد في العالم (وكنت أعطيها لرئيس الوفد الدائم). وفي يوم أخبرني أنه سيتم تأسيس معهد لدراسة الصراع في الشرق الأوسط يترأسه اثنان: عربي ويهودي غير صهيوني هو ستيڤن كوهين. وأخبرني أن حجم الراتب متروك لي لأحدده. وأنا من ناحية المبدأ لا أجد أي غضاضة في الحوار مع يهود غير صهاينة بل ويهود صهاينة، فهم مواطنون أمريكيون وليسوا مستوطنين صهاينة. ولكني مع هذا ترددت كثيراً في الأمر، ودارت أسئلة كثيرة في ذهني، لم أجد لها إجابة، فرفضت. المهم بعد عودتي إلى مصر عام ١٩٧٩ فوجئت بوصول وفد من حزب العمل الإسرائيلي لمقابلة الرئيس السادات، كان من ضمنه ستيڤن كوهين هذا!

وقد نُشرت كثير من الشائعات حولي. فعلى سبيل المثال، نشر المرحوم الأستاذ حمدي الجمال مقالاً لي في **الأهرام** بعد أن أضاف له مقدمة «من عنده»، يُفهم منها أنني أؤيد قرار إعادة نشر القوات (عام ١٩٧٧) مع أن مقالي كان عن النظام الحزبي في إسرائيل. وحينما شكوت له مما حدث، تصنَّع ـ رحمه الله ـ الغضب، وقال بانفعال درامي شديد: «المسئول عن هذا لابد أن يُحاكم». فلم أملك سوى الصمت، إذ ما عساي أن أفعل تجاه مثل هذا الموقف! ولم أرسل مقالاً **للأهرام** طيلة وجودي في الولايات المتحدة. كما نشرت جريدة **الأهالي** باستخفاف شديد خبراً (نقلاً عن شخص هم أنفسهم لا يثقون به) يفيد أنني من مؤيدي كامب ديڤيد. ونصحني المرحوم الدكتور علي مختار أن أطلب منهم نشر تكذيب للخبر وإلا لجأت إلى القضاء. ففوجئت بأنهم، باستخفاف شديد مرة أخرى، ينشرون

التكذيب وكأن شيئًا لم يحدث ! وقام أحد أساتذة الجامعة من أصدقائي السابقين باستدعاء إحدى قريباتي من غرفة المحاضرات ليخبرها بنفسه بمسألة تأييدي لكامب ديڤيد.

وهذه الحملة (التي لا أدري هل كانت منظمة أو أنها كانت نتيجةً للتسيب والاستخفاف والنفاق)، كانت تهدف إلى إثبات أن ملف الصهيونية قد أغلق تمامًا، وأن واحدًا من أهم المتخصصين في هذا الموضوع يذهب إلى هذا الرأي. وقد كان محكومًا على هذه الحملة بالفشل، وكان من الحتمي أن تُكشف وتُفضح. وبالفعل قامت صبرا وشاتيلا وكتابي عن **الأيديولوجية الصهيونية** بوضع حد لكل هذا. وأنا أؤمن بأن إسرائيل، بنية استيطانية إحلالية، وأن عنصريتها وعدوانيتها وتوسعيتها جزء لا يتجزأ من وجودها. وكان عليَّ تقرير هذا في دراساتي، فأنا كمثقف لا أملك سوى رؤيتي وأفكاري وكلماتي، لا يمكنني التهاون فيها. إذ لو فعلت غير ذلك، فماذا يتبقى لي؟

لكل هذا (أو بالرغم من هذا) واصلت جهودي وسارعت بعملية «تحديث» **موسوعة ١٩٧٥** بمجهوداتي الخاصة، برغم كل مؤشرات «السلام الدائم» الكاذبة. وقد تصورت ساعتها أن مسألة التحديث هذه ستستغرق عامًا أو عامين على الأكثر وستكلفني عشرة آلاف جنيه فقط لا غير. ولاختصار المدة، قررت التعاون مع مجموعة من الباحثين، فعقدت اجتماعًا في منزلي عام ١٩٨٢ حضره عشرات من المتخصصين (وكان مظاهرة أكاديمية ضد التطبيع). وعُيِّن الأستاذ محمد هشام مديرًا لتحرير **الموسوعة**، وكلفنا هؤلاء السادة المتخصصين أن يكتب كل واحد منهم مدخلاً أو أكثر في حقل تخصصه، على أن أنتهي من تحديث **موسوعة ١٩٧٥** في غضون عام أو عامين.

وفي الرياض، تفرغت تمامًا **للموسوعة** التي بدأت تتحول إلى مؤسسة، إذ أصبح هناك مكتب للترجمة العبرية لتزويدي بأهم المقالات في الصحف الإسرائيلية. وكانت هيئة **الموسوعة** تضم عددًا من العاملين بالسكرتارية (واحد في القاهرة وآخر معي في أي بلد أكون فيه)، وبعض المساعدين البحثيين، بعضهم في الولايات المتحدة، ومحررين، وكاتبًا على الكمبيوتر، وماكينات تصوير، وجهازي كمبيوتر وليزر.

وكنت أحرر بابًا أسبوعيًا بعنوان «إسرائيليات معاصرة» في جريدة **الرياض**، ولكني لاحظت أن انشغالي بالحدث اليومي بدأ يقوِّض من رؤيتي البانورامية الموسوعية، التي تركز على الثوابت، والتي تتطلب إيقاعًا بطيئًا واهتمامًا بموضوعات تاريخية وفلسفية

وجوانب إستراتيجية ربما لا تكون لها علاقة مباشرة بالحدث اليومي. ولذا توقفت عن تحرير هذا الباب.

وبعد قليل، بدأت تصلني المداخل التي كتبها الباحثون الذين حضروا اجتماع عام ١٩٨٢ في منزلي، ووجدت أن كثيراً منها مادة علمية رصينة ولكنها تنحو منحى معلوماتيّاً وموضوعيّاً متلقيّاً يكتفي بالرصد داخل إطار النماذج التفسيرية القائمة (كتب أحد الأساتذة المتخصصين المداخل الخاصة بالاقتصاد الإسرائيلي، تناوله من خلال المقولات التحليلية المألوفة في علم الاقتصاد، كأن إسرائيل لا تختلف عن فرنسا أو بوليفيا، وكأنها ليست جيبًا استيطانيًا ممولاً من الخارج لا يخضع لمعايير الجدوى الاقتصادية). كما أن المتميز من المداخل التي وصلتني كان ينحو منحى تفكيكيّاً يُظهر نقط الضعف في النموذج التفسيري المهيمن دون أن يطرح أي بديل. ومع هذا لم يكن إدراكي لهذه النقطة متبلوراً تمامًا، ولذا مضيت في كتابة **الموسوعة**، بل وبدأت طباعة ما تصورت أنه النسخة الأخيرة على الآلة الكاتبة عام ١٩٨٥.

ولكنني بدأت أدرك الطبيعة التفكيكية لـ «موسوعة ١٩٧٥»، وأن التفكيك غير التأسيس، وأن ما أقوم به هو تفكيك وحسب، وأخذ هذا الإدراك في التبلور تدريجيّا، الأمر الذي غيَّر من رؤيتي لكثير من الأمور. ومما لا شك فيه أن التفكيك له فائدة، بل هو أمر حتمي وضروري، فهو يكشف المفاهيم الكامنة ويزيل الغشاوات، ولكنه يترك كثيراً من جوانب الظاهرة دون تفسير. فالتفكيك عملية هدم جذرية تطهيرية تشبه الشخص الذي يمسك بمطرقة ضخمة يهوي بها بكل عنف ورتابة على كل الأبنية التي يقابلها، بحُسبانها بنى أسطورية مستغلة، تبلور علاقات القوى القائمة ورؤية السلطة. ومهمة الناقد التفكيكي أن يبين عناصر التحيز الكامنة في النماذج الإدراكية والتحليلية المهيمنة، وأنها تعبير عن السلطة القائمة، وكيف أنها تولِّد معرفة تخدم هذه السلطة. وفي ضوء هذا تكون وظيفة الناقد التفكيكي الأساسية هي أن يكشف هذه التحيزات (والأساطير) وأن يفضحها ويفتتها (ولعل أعمال فوكو وغيره تنتمي إلى هذا النوع). ولكنها - في تصوري - عملية تمدد أفقي لا تؤدي إلى أي حكمة ولا تطرح بديلاً، بل لا تفسر شيئًا، بل إنها في نهاية الأمر تؤدي إلى العدمية الكاملة والنسبية المطلقة.

أما التأسيس، فهو عملية إبداعية تركيبية تتجاوز التفكيك فهي تتطلب نحت نماذج

مختلفة والربط بينها، كما تتطلب الغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية للظاهرة، وإعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها في ضوء النماذج التحليلية الجديدة. وقد اكتشفت أنني لم أعد أفكِّك وحسب، وإنما بدأت أطرح مصطلحات ومقولات تحليلية بديلة وأصوغ نماذج تفسيرية جديدة، «أكتشف» من خلالها حقائق مُهمَّشة (متناثرة في بطون المراجع المختلفة وقامت النماذج السائدة بتهميشها)، وبدأت أمنحها المركزية التفسيرية التي تستحقها، كما بدأت أسكُّ مصطلحات جديدة، وأعيد تعريف بعض المصطلحات القائمة، كما يتفق وحقيقةَ الواقع كما أراه، لا كما صاغته المراجع والمصطلحات الصهيونية. وعلى هذا، فإن الموسوعة لم تعد موسوعة معلوماتية تحاول توفير المعلومات للقارئ عن طريق ترجمتها، ومراكمتها من المراجع والصحف الأجنبية والعربية، ولا حتى موسوعة تفكيكية تحاول أن تهدم النماذج القائمة. وإنما أصبحت موسوعة تأسيسية تطرح نماذج تحليلية مترابطة، ومصطلحات بديلة، وبرنامجًا بحثيّا جديدًا في الموضوعات اليهودية والصهيونية والإسرائيلية (أي أنها تطرح بعض الأفكار، ولا تدعي أنها أفكار نهائية مغلقة). ولو ظلت **الموسوعة** موسوعة معلوماتية، لأصبح حجمها ضعف الحجم الحالي (ثمانية مجلدات) ولتم إنجازها في أقل من نصف الوقت الذي قضيته في كتابة الموسوعة الحالية. ولو كانت موسوعة تفكيكية وحسب لنُشرت عام ١٩٨٤ أو ربما عام ١٩٨٥ بعد انتهاء السادة الباحثين من كتابة مداخلهم بوقت قصير، لا سيما الذين قدَّموا إسهاماتهم في موعدها.

وكان لي أحد «الأصدقاء» ظل يتصور أن كتابة الموسوعة هي مجرد حشد للمعلومات والحقائق، وهو في تصوره هذا كان متسقًا تمامًا مع بعض المفاهيم الشائعة الخاطئة. فإن وُصف شخص بأنه «موسوعي» فالمقصود أنه عنده معلومات كثيرة، فهو كما يقال «دائرة معارف» و«مكتبة متحركة». . إلى آخر هذه العبارات التي تؤكد البُعد المعلوماتي. ولذا كان صديقي هذا يتصور أن «سري» الباتع يكمن في أن لدي مكتبة ضخمة تضم **الموسوعة اليهودية (جودايكا)** وموسوعات أخرى، وأنني أقوم بترجمة المعلومات التي تضمها هذه الموسوعات. وظل يلح عليّ أن أكوِّن له مكتبة في الشئون اليهودية والصهيونية والإسرائيلية، وحاولت أن أثنيه عن عزمه، وحاولت أن أشرح له أنني قد أترجم بعض المعلومات ولكن يظل إسهامي الأساسي لا في عمليات النقل والترجمة وإنما في عملية التفكيك والتركيب وصياغة النماذج التحليلية، ولكن دون جدوى، فقد ظل مُصرّا على

رؤيته المعلوماتية التراكمية (الموضوعية المتلقية)، وبدأ يشير من طرف خفي إلى أنني أخاف من منافسته إياي. فما كان مني إلا أن اشتريت له على حسابه عدة موسوعات وكتب ببضعة آلاف من الدولارات (كان هو وعائلته في أمسِّ الحاجة إليها)، ولا يزال صديقنا يحشد المعلومات، ويترجم من الموسوعات دون أن يثمر شيئًا!

وبنزوعي الدائم نحو الترميز تحولت **الموسوعة** في ذهني إلى معركة ضارية مع العنصرية والاستعمار. بل إنني كنت أؤكد دائمًا أن معركتي مع الصهيونية ليس لها علاقة كبيرة بالصراع العربي الإسرائيلي. فعدائي للصهيونية ينبع من عدائي لكل أيديولوجيات العنف والعنصرية (مثل النازية وأيديولوجية التفرقة اللونية في جنوب إفريقيا). وأنه لو اختفت إسرائيل من على وجه الأرض أو تصالح معها كل العرب لظل عدائي للصهيونية كما هو (وهذا بطبيعة الحال مرتبط برؤيتي المعرفية التي تركز على الكلي والنهائي). (حينما زار الرئيس السادات القدس فجأة وبلا مقدمات، وأعلن أن مشكلتنا مع إسرائيل مشكلة نفسية وحسب، كنت في الولايات المتحدة. وقد طبل الإعلام الأمريكي وزمر لهذه الزيارة بشكل هستيري، وروج لأطروحة الأساس النفسي للصراع. تأثرت بعض الوقت، وقلت: قد يكون الأمر كذلك بالفعل، ونمت لمدة أسبوع تقريبًا، ولكنني بدأت التأمل في أثناء نومي، وتذكرت العنصرية الصهيونية ومخيمات اللاجئين وخطر إسرائيل الإستراتيجي، فاستيقظت من نومي لأستمر في كتابة **الموسوعة**).

ولعل من أهم الأسباب التي وجهتني نحو التأسيس بدلاً من التفكيك تجربتي الإعلامية في الولايات المتحدة. فالمحاضرات التي كنت ألقيها هناك كانت ذات طابع تعبوي وقانوني وأخلاقي، تهدف إلى حثِّ الأمريكيين وغيرهم على الوقوف إلي جانب العرب من خلال الإتيان بالحجج القانونية والتاريخية والأخلاقية الدامغة. ومن أهم القضايا التي كنت أحاول توضيحها للأمريكيين مسألة المذابح الصهيونية ضد الفلسطينيين، وأن الفلسطينيين لم يبيعوا أرضهم ولم يتركوها من تلقاء أنفسهم، أو بناء على دعوة الحكومات العربية لهم (كما كانت الدعاية الصهيونية تروج). وفجأة اكتشفت أنني هنا أثبت ما هو بدهي بالنسبة لي، وأن مسألة التعبئة والدفاع القانوني هذه مختلفة عن مسألة الفهم وتطوير النماذج التحليلية التي تساعد على عملية الفك والتركيب والفهم. حينئذ قررت أن ينصرف جهدي لمحاولة فهم الظواهر اليهودية والصهيونية، بدلاً من مهاجمة الصَّهاينة وبدلاً من تعبئة الجماهير. وشتان بين الأمرين. ومحاولة الفهم هذه هي بداية مرحلة التأسيس.

ومما عمَّق من هذا الاتجاه نحو التأسيس أنني كنت دائمًا أحاول أن أنتهي من كتاباتي عن الصهيونية حتى أتفرغ لكتابة عمل نظري يتعامل مع القضايا الحضارية والفلسفية الكبرى، على أن يتم عرض الأطروحات النظرية من خلال أمثلة محددة وحالات معينة (الحلم أو الذئب الهيجيلي المعلوماتي الذي كان ينهشني). ولكنني أذعنت لمصيري عام ١٩٨٤ وقررت أن أقضي بقية حياتي الفكريّة في الكتابة عن الظاهرة اليهودية والصهيونية. ويبدو أنه نتيجةً لهذا القرار بدأت أنظر للقضايا التي أتناولها في **الموسوعة** بكل إمكاناتي الفلسفية والتحليلية، وبدأت الموضوعات الفكرية الأساسية في حياتي التي كانت متشابكة بالفعل تزداد تشابكًا (الصهيونية كاستعمار استيطاني وكأيديولوجية لأعضاء الجماعات اليهودية ـ الهيجلية والحلولية ونهاية التاريخ ـ الاستهلاكية ومصير الإنسان ـ التحيزات المعرفية والحاجة لمشروع حضاري مستقل ـ الحاجة إلى استخدام النماذج كأدوات تحليلية ـ اليهودية والحلولية). وتحولت الأفكار المتناثرة إلى فكر متماسك ثم أخذت شكل نموذج معرفي متكامل، جعل من العسير عليّ تناول بعض الظواهر من الناحية السياسية والبعض الآخر من الناحية المعرفية. ومن ثم أصبحت دراساتي في الصهيونية واليهودية جزءًا من الانشغال الفكري العام، ولم يعد من الممكن إنهاء **الموسوعة** في نفس الإطار الذي بدأتها داخله. ولعل من أهم الأمور التي يجب ذكرها في هذا السياق أنه في هذه الفترة (١٩٨٤ ـ ١٩٨٥) تحوَّل الإسلام بالنسبة لي من كونه مجرد عقيدة أومن بها إلى رؤية للكون أومن بأنه يمكن للإنسان أن يولِّد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية كما يعطي إجابات عن الأسئلة النهائية.

وكما هو معروف، فإنني لم أنته من **الموسوعة** لا في عام ١٩٨٤ (كما كنت أنوي) ولا عام ١٩٩٤ (كما كنت أتمنى)، وإنما بعد ما يقرب من ربع قرن أو ثلاثين عامًا من بدء العمل فيها، مما جعل **الموسوعة** جزءًا من حياتي وحياة أسرتي. أعرف شبابًا في الأسرة كانوا يسألونني عن **الموسوعة**، وحيث إنني أعرف أنهم ليست لهم اهتمامات سياسية أو فكرية، كنت أدهش لسؤالهم، لأعرف منهم أنهم منذ أن ولدوا وهم يسمعون عن هذه **الموسوعة**!

وكثيرًا ما يُطرح عليّ سؤال: لمَ استغرقت كتابة **الموسوعة** كل هذا الوقت؟ ولمَ لم أنشرها بالتدريج عبر عدة سنوات؟ يجب أن أشير ابتداءً إلى أن عملية التأسيس عملية تستغرق وقتًا طويلاً، إذ إن الباحث الذي يريد أن يؤسس نسقًا فكريًا تحليليًا جديدًا لا ينقل معلومات وحسب، ولا حتى يحاول أن يربط بينها ويجرد منها، وإنما يقوم بعد ذلك

بتطوير نماذج تفسيرية تعيد قراءة التاريخ والواقع في ضوئها. وحيث إنها قراءة جديدة فإن عليه أن ينحت مصطلحات جديدة.

ونظرا لأن **الموسوعة** تستخدم النماذج التحليلية، فهي تتسم بالترابط الشديد، لاسيما وأن النماذج التحليلية الأساسية تداخلت، فنموذج الحلولية تداخل مع نموذج العلمانية الشاملة، وهذان تداخلا بدورهما مع نموذج الجماعة الوظيفية. وكثيراً ما كنت أعيد صياغة النموذج التحليلي في ضوء بعض المعطيات الجديدة، فالعلاقة بين النموذج والمعلومات علاقة ـ كما أسلفت ـ حلزونية، يعيد النموذج ترتيب المعلومات وتنسيقها، وتعيد المعلومات ترتيب النماذج وتنسيقها. فأجد نفسي مضطراً إلى إعادة كتابة **الموسوعة** بأسرها. أذكر مرة أنني كنت على وشك إرسال المداخل الخاصة بالجماعة الوظيفية لتُكتب على الآلة الكاتبة (قبل أن يكون عندنا كمبيوتر). وكان ابني في طريقه إلى الجامعة، فطلبت منه الانتظار بضع دقائق لإضافة سطرين. فانتظر، وإذا بي أجد أن الأمور ستستغرق وقتًا أطول، فطلبت منه أن يذهب إلى كليته. ثم جلست مدة شهرين أعيد كتابة المداخل. ثم أعدت كتابة **الموسوعة** بأسرها، كما أعدت صياغة المصطلحات في ضوء التعديل الجديد، واستغرق هذا بدوره بضعة شهور.

كما أنني كثيراً ما كنت «أكتشف» معلومات في بطون الكتب والمراجع الصهيونية وغير الصهيونية تغير من رؤيتي وتُعدل من نماذجي التحليلية وتضطرني إلى إعادة النظر في كل ما كتبت. وكما أسلفت كنت أتصور عام ١٩٨٤ أنني على وشك الانتهاء من **الموسوعة** وبدأت أعد ما كنت أتصور أنه النسخة النهائية. ولكنني قرأت في أحد المراجع أن الغالبية الساحقة ليهود العالم الغربي مع نهاية القرن الثامن عشر كانوا يوجدون في بولندا، واقتسمتهم روسيا والنمسا وألمانيا باقتسام بولندا ذاتها، ومن صفوفهم خرجت الآلاف والملايين التي هاجرت إلى إنجلترا وأستراليا وكندا والولايات المتحدة وجنوب إفريقيا ثم فلسطين. وتذهب بعض الإحصاءات إلى أنه مع نهاية القرن التاسع عشر، كان كل يهود العالم الغربي من أصل بولندي، باعتبار أن اليهود الأصليين في البلاد الغربية تم استيعابهم وصهرهم. ولذا فإننا حينما نتحدث عن يهود العالم الغربي (أي معظم يهود العالم) فإنما نتحدث في واقع الأمر عن يهود بولندا، ولأنهم كانوا يتحدثون اليديشية سميتهم «يهود اليديشية»، ولفهم أوضاعهم وأصولهم الحضارية لابد للمتخصص في اليهود واليهودية والصهيونية أن يُلم إلمامًا كبيراً بمحيط الجماعة اليهودية الحضاري في هذه المنطقة، أي تاريخ

بولندا وتشكيلها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الفريد. ولذا وجدت أن نشر **الموسوعة** عند هذه النقطة هو خيانة فكرية. فكتبت لإحدى مساعداتي في الولايات المتحدة وطلبت منها أن ترسل عدداً من الدراسات عن بولندا. فأرسلت لي قائمة بالمراجع، فاخترت عدداً منها وقضيت عدة شهور في قراءتها. وبالتدريج، كنت كلما تعمقت في القراءة فيها زاد إحساسي بجهلي الشديد. هل سمع أحد منا بجمهورية يحكمها ملك منتخب؟ وما علاقة بولندا بلتوانيا وما علاقتهما بأوكرانيا؟ هل سمع أحد منا بطبقة الشلاختا Sczlachta (طبقة النبلاء البولنديين) أو بنظام الأرندا Arenda (نظام استئجار الأراضي من النبلاء)؟ وما دور اليهود في الإقطاع الاستيطاني البولندي في أوكرانيا (وهو «إقطاع» نظراً لسيادة العلاقات الإنتاجية الإقطاعية، وهو «استيطان» نظراً لأن النبلاء الإقطاعيين البولنديين كانوا لا يقيمون بين الفلاحين وإنما بعيداً عنهم في وارسو)؟ إن هذه العناصر والمفردات هي التي تكوِّن ـ في تصوري ـ تاريخ بولندا، ومن ثَمَّ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والحضاري للجماعة اليهودية فيها، ولا يمكن فهم المسألة اليهودية إلا بعد الإحاطة بهذه العناصر وغيرها إحاطة كاملة. ولذا توقفت عن طباعة الموسوعة وأعدت كتابة الأجزاء الخاصة عن بولندا وروسيا وأعدت صياغة المصطلح، واضطررت إلى إعادة كتابة الأجزاء الخاصة عن الاستيطان وعن الجماعة الوظيفية.. وهكذا.

ولم يكن يهود بولندا هم الإشكالية الوحيدة. فدراسة يهود رومانيا، على سبيل المثال، كانت تمثل إشكالية من نوع جديد. فحين بدأت دراسة الموضوع، تصورت أنني سأكتب تاريخ يهود هذا البلد كما فعلت مع يهود إنجلترا أو هولندا على سبيل المثال، ولكنني اكتشفت أنني كنت واهماً. فعلى سبيل المثال لم يكن يهود رومانيا عنصراً واحداً متجانساً، فرومانيا كانت في الأصل إمارتين أو مقاطعتين مستقلتين هما: مولدافيا في الشمال وفالاشيا في الجنوب. وكانت مولدافيا تضم يهوداً من أصل بولندي أوكراني. أما فالاشيا، فكانت تضم يهوداً نزحوا إليها من شبه جزيرة البلقان، كما كانت توجد فيها أقلية سفاردية. ثم ضمت رومانيا بعض المناطق منها منطقة بكوفينا (عام ١٩١٩) والتي كانت إقليماً نمساوياً منذ عام ١٧٧٤، وكانت قبل ذلك خاضعة لتركيا (كجزء من مولدافيا)، وكان العنصر اليهودي في هذه المقاطعة نصفه نمساوي ونصفه بولندي. ثم ضمت رومانيا بعد ذلك بساربيا التي كانت روسيا قد اقتطعتها من مولدافيا عام ١٨١٢،

وكان العنصر اليهودي فيها روسيّا. أما المقاطعة الثالثة، ترانسيلفانيا، فكانت تحت حكم المجر منذ القرن الثاني عشر، واستوطنها يهود من جاليشيا ذوو توجه ألماني وكذلك عنصر سفاردي. وكانت هذه الجماعات ذات الأصول الإثنية المختلفة تنقسم، من وجهة نظر الرومانيين، إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ العنصر المحلي: ويتمثل في اليهود الذين كانوا يقطنون مولدافيا وفالاشيا منذ أمد طويل، واعتُبر هؤلاء جزءًا عضويّا من الأمة الرومانية.

٢ ـ الهرسوفلتسي Hrisovelitzi: وهؤلاء هم اليهود الذين استوردهم النبلاء الإقطاعيون (بويار) ومنحوهم مواثيق (بالرومانية: هرسوف Hrisov) يُمنح اليهود بمقتضاها مزايا معيَّنة من بينها الإعفاء من الضرائب عدة سنين، وأرض فضاء مجانية لإقامة معابدهم ومدارسهم وحماماتهم الشعائرية ومقابرهم. وقد صدرت معظم المواثيق في الفترة ١٧٨٠ ـ ١٨٥٠. وعلاقة يهود الهرسوفلتسي بالبويار تشبه إلى حدٍّ كبير علاقة يهود الأرندا بطبقة النبلاء البولنديين (شلاختا). وقد أسس النبلاء ليهود الهرسوفلتسي مدنًا صغيرة (شتتلات، مفردها شتتل shtetl) خاصة بهم تقريبًا مثل مدينة فالتسيني (١٧٩٨) وجزء من مدينة فوكساني. وقد تم تأسيس ست وثلاثين مدينة من هذا النوع في مولدافيا. كما استمرت هجرة اليهود الهرسوفلتسي حتى عام ١٨٦٠.

٣ ـ ولكن أعدادًا أخرى من اليهود هاجرت، بعد توقيع معاهدة أدرنة، إلى إمارتي مولدافيا وفالاشيا اللتين كانتا في حاجة إلى حرفيين وصناعات ورأسمال. وقد اجتذب هذا الوضع عناصر تجارية يهودية ومسيحية من البلاد المجاورة، ولكن لم تَصدُر لهم مواثيق خاصة.

وكان يهود الهرسوفلتسي، وكذلك يهود المجموعة الثالثة، يرتدون الأزياء البولندية المتمثلة في القفطان والقبعة المزينة بالفرو وخُصل الشعر (إستريميل). وقد أثروا في بقية الجماعة اليهودية، حتى إنه، مع بداية القرن التاسع عشر، كانت الجماعة اليهودية بأسرها ترتدي نفس الزي وتتحدث نفس اللغة (اليديشية) وتتبع أسلوبًا واحدًا للحياة، أي أنهم أصبحوا تقريبًا من يهود اليديشية. وظهرت الجماعات اليهودية كما لو كانت وحدة متماسكة ليست ذات أصول مختلفة، مع أنها لم تكن كذلك في واقع الأمر، وانعكست الانتماءات الإثنية المتنوعة على علاقتهم بعضهم بالبعض الآخر.

وأخيراً كان هناك يهود العالم القديم. ونظراً لعدم تخصصي في الموضوع، كنت أتصور خاطئًا، وتحت تأثير ما قرأته من كتابات صهيونية، أن الأمور واضحة ومحددة. ولكني حينما دخلت هذا الحقل شعَرت وكأنني في رمال متحركة. فمعظم التواريخ والوقائع احتمالية وأحيانًا متعارضة، ومصادر التاريخ القديم متحيزة (مثل كتابات الفراعنة عن أنفسهم، والتوراة عن اليهود). وكان عليَّ أن أقرأ عدة مراجع عن كل حقبة أو شخصية أو واقعة حتى أصل إلى تصور مركب عنها، وحتى أنقل للقارئ الطابع الاحتمالي للرواية التاريخية (على عكس الطابع القاطع للرواية الصهيونية، ذات الأصول التوراتية).

فعلى سبيل المثال، يتصور الدارس أن كلمة «عبري» مشتقة من كلمة «عبر» وأنها تشير إلى العبرانيين أو «الخابيرو» أو «العابيرو». ولكن حينما يدرس المرء القضية بقليل من التعمق فإنه يكتشف من الإشكاليات الكثير. فكلمة «خابيرو» كلمة أكادية ذات دلالات متعددة، وأحيانًا متناقضة، تُطلَق على قبائل رُحَّل من البدو، وتعني «العابر» و«المتجول» و«البدوي». كما استخدمت التسمية أيضًا للإشارة إلى القبائل التي كانت تهاجم قديمًا بلاد الرافدين وحدود مصر وكانت تُغير على أرض كنعان من آونة إلى أخرى فتشيع فيها الفوضى والاضطراب. ومن دلالات الكلمة أيضًا «الجندي المرتزق»، فهي إذن تُطلَق على أي جماعة من الرُّحَّل أو الغرباء المستعدين للانضمام إلى صفوف أي جيش مقابل أجر أو بدافع الحصول على الغنائم. ويُوصف الخابيرو في وثائق نوزي في القرن الخامس عشر قبل الميلاد بأنهم «عبيد أصبحوا كذلك باختيارهم». كما تُستخدَم أحيانًا للإشارة إلى أي عناصر فوضوية في المجتمع. ومعنى هذا أن الكلمة ذات مدلول عرْقي (الغرباء)، وأن لها في الوقت نفسه مدلولاً اجتماعيًا طبقيًا ووظيفيًا.

وإذا كانت الكلمة غامضة في معناها، فالأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة إلى الخابيرو أنفسهم، إذ لا يُعرَف الكثير عن أصلهم من الناحية العرْقية. وكل ما يمكن أن يُقال عنهم إنهم ساميون لا يتميَّزون تميزاً واضحًا، ولا يختلفون اختلافًا كبيراً عن غيرهم من الساميين وهم بَعْدُ في مرحلة التجوال. وقد ظهروا ضمن القبائل الآرامية التي هاجرت من شبه الجزيرة العربية، وإن كان بعض الباحثين يرون أنهم لم يكونوا ساميين، وإنما جماعات مهاجرة عاشت حياتها متجولة لتبيع خدماتها لأية أمة في المنطقة. وأنهم (في معظم مراحل تاريخهم غير المدوَّن) تزاوجوا واختلطوا بكثير من الأجناس.

ويقرن بعض الباحثين الخابيرو بالعبرانيين أو «العابيرو» اعتماداً على التشابه الصوتي الموجود بين الكلمتين، خاصةً وأن الأكادية تخلط بين العين والخاء وفي بعض فتراتها لم يكن فيها حرف العين. ولكن كلمة «عبيرو» التي ترد في المدونات المصرية القديمة في الفترة من منتصف القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، تعني «عبد»، وتشير إلى العمال الذين استُخدموا في أعمال السُّخْرة. وفي نصب تذكاري أقامه أمنحوتب الثاني، يشير أمنحوتب إلى أنه أسر ثلاثة آلاف وستمائة من الـ «عبيرو» في أثناء غزوة قام بها في كنعان. وقد ورد في السجلات التي تركها رمسيس الثاني أنه استخدم عبيداً من العبيرو في مشروعات البناء التي قام بها. كل هذا يعني أن الربط بين الخابيرو والعابيرو الذي يأخذه البعض على أنه أمر مسلَّم به، هو أمر احتمالي، وأنه قد لا تكون هناك أي صلة بين الفريقين.

وهذا قليل من كثير. وأخيراً لابد من الإشارة إلى أن طبيعة العمل الموسوعي مختلفة عن العمل التأليفي العادي. فحينما يكتب المؤلف كتاباً فإنه يحدد لنفسه الموضوع الذي سيكتب عنه وحدوده، وماذا يقع داخل نطاق الكتاب وماذا يمكن استبعاده. أما الموسوعة فلها منطق مختلف فهي تشبه الـ Jigsaw، وهي (مجموعة من القطع الخشبية أو الورقية لا تظهر الصورة المرسومة عليها إلا بعد ترتيبها الواحدة بجوار الأخرى). فمدخل ما، يولِّد إشكالية لا يمكن تجاهلها، لابد من كتابة مدخل عنها، ولكن هذا الأخير يولِّد إشكالية أخرى، وهكذا. كما أن الموسوعة تشبه معماراً ضخماً، وقرب الانتهاء منه يكتشف الباني أن هناك نوافذ وأبواباً ناقصة وأخرى يجب تعديلها، وأنه لابد أن يُضاف شيء هنا وشيء هناك. فمثلاً إن كتبت مدخلاً عن كلمة «يهودي»، وآخر عن «إسرائيلي»، وثالثاً عن «صهيوني»، فهذا يتطلب أن تكتب عن «عبري» أيضاً. وكلمة «يهودي» تتطلب أن تكتب عن «يهودي أرثوذكسي» و«يهودي علماني»، وهكذا. وأفرِّق هنا بين الاكتمال (بالإنجليزية: كومبليتنس completeness) والكمال (بالإنجليزية: بيرفيكشن perfection)، فما كنت أحاول أن أصل إليه هو الاكتمال، أما الكمال فهو لله وحده، والموسوعة هي التي تقرر هل اكتملت أم لا.

وقد واجهت مشكلة حقيقية، وهي أنني أنكر وجود ثقافة يهودية أو شعب يهودي. كما أنكر أن تكون «يهودية» مفكر يهوديّ ما هي العنصر الأساسي والمحدد لفكره. ومع هذا في موسوعة عن اليهود لابد أن أكتب عن «أعلام اليهود» للتعريف بهم ولتوضيح

وجهة نظرهم، فكيف يكون مبدأ الاختيار، والإبقاء والاستبعاد؟ وحلاً لهذه المشكلة قررت أن أكتفي بالكتابة عن مشاهير الأعلام من أعضاء الجماعات اليهودية (فرويد - كافكا - ماركس - كيسنجر - تروتسكي) على أن أختار بعض الشخصيات ممن هم أقل شهرة بحُسبانهم حالات ممثلة لإشكاليات توضح وجهة نظري. لكل هذه الأسباب كان لابد من الانتظار ربع قرن لتصدر **الموسوعة** كاملة!

ومما ساعدني على الاستمرار في كتابة **الموسوعة** عبر كل هذه المدة، أنني كنت دائمًا أتصور أنني على وشك الانتهاء منها فكانت تظهر لي مقالات أذكر فيها أن **الموسوعة** ستصدر في يناير سنة ١٩٩٠ ثم نوفمبر سنة ١٩٩٢ ثم أكتوبر سنة ١٩٩٤ وهكذا. وأنا لم أكن أكذب على القُراء، لأن هذا كان تصوري بالفعل. بل إنني كنت أطبع إعلانات عن **الموسوعة**، وهناك إعلانات عن موسوعة من أربعة مجلدات ثم ستة ثم سبعة ثم ثمانية. ويبدو أنني كنت في واقع الأمر أخدع نفسي، حتى يمكنني الاستمرار في هذا المشروع الضخم.

ولإنجاز **الموسوعة** (والتي بلغ عدد كلماتها ما يزيد على مليونين)، كان عليّ أن أتبع نظامًا حديديًا في حياتي. فأهملت كثيرًا من التفاصيل، وضمرت حياتي الاجتماعية إلى حدٍّ كبير، مما سبَّب لي الحزن أحيانًا. وكنت أستيقظ في الصباح المبكر قبل السادسة وأبدأ في الكتابة حتى الثانية عشرة مساءً لا أتوقف إلا لتناول وجبات الطعام أو النوم حوالي ساعة في الظهيرة. وتستمر هذه العملية ما يزيد أحيانًا على عشرة أيام. وحينما كنت أذهب للاصطياف كنت أملأ حقيبتين بالمراجع، لأن ساعات العمل في المصيف كانت أكثر لعدم وجود تليفون فضلاً عن اختفاء الحياة الاجتماعية تمامًا. ولم أكن أقرأ إلا ما له علاقة بموضوع بحثي: اليهود واليهودية والصهيونية. ولذا كان إذا ما أعطاني أحد الأصدقاء كتابًا أو أوصى بقراءة كتاب، كنت أقول مازحًا: «هل له علاقة باليهود؟». وقد زادت وتيرة العمل منذ عام ١٩٩٠ حين عدت من الكويت، واستقلت من الجامعة، إذ إن وقتي أصبح ملكًا خالصًا لي، مكرَّسًا كلُّه **للموسوعة**. وكنت أحيانًا أشعر بأنني في دوامة، وأنني لم أعد أتحكم في **الموسوعة** وإنما هي التي تتحكم فيّ وفيمن حولي.

وكنت قد أعددت مكتبة كاملة من الكتب المصورة حتى يمكنني استخدامها في الموسوعة. ففي تصوري أن وجود صور يقلل من خوف القارئ العربي من الظواهر

الصهيونية (كما فعلت في **موسوعة ١٩٧٥**). ولكن أحد الأصدقاء نبهني إلى حقوق نشر الصور، وأن الصهاينة قد يوقفون نشر الموسوعة من هذا المدخل، خاصةً بعد توقيع اتفاقية الجات واتفاقيات الملكية الفكرية. وبدأت رحلة طويلة للسؤال عن هذه القضية، فذهبت للهيئة العامة للكتاب، وبالطبع كانوا لا يعرفون شيئًا! فذهبت إلى مدير مطبعة الجامعة الأمريكية، فأكد لي أن حقوق نشر الصور لا تختلف عن حقوق نشر الكتب، وأن عليّ أن أكتب لكل المتاحف والأرشيفات التي تحتفظ بهذه الصور. وأخبرني ثالث أن نشر الصور أمر لا يخضع للقوانين الخاصة بحقوق النشر، خاصةً إن قصصت قطعة من الصورة، فهي تعامل حينذاك معاملة الاقتباس الذي يرد في أحد الكتب، فهو ليس بسرقة طالما ذكرت المصدر. وأخبرني رابع أن نشر الصور النمطية غير خاضع لقوانين حقوق النشر (كأن تنشر صورة لمتحف الآثار المصرية) ولكن الصور الفريدة (المتحف نفسه ساعة الغروب) خاضعة لها. فوجدت أن الإجابات متضاربة، وحيث إنني كنت أخشى مصادرة **الموسوعة** عدلت عن نشر الصور، على أن أنشر بعضها في كتب مصورة (مشتقة من **الموسوعة**)، فمصادرة مثل هذا الكتاب، إن حدثت، لن تكون خسارة فادحة.

وكانت مسألة الحصول على المراجع مسألة شاقة ومكلفة، ولكنها حتمية بطبيعة الحال. وقد تكفلت بهذا مساعدتا الباحث العاملتان في **الموسوعة** في الولايات المتحدة، فكنت أتصل تليفونيًا بهما، فتقومان بالبحث عن الكتب والمقالات التي أريدها ثم ترسلان بها، عن طريق إحدى الحقائب الدبلوماسية في خلال يوم أو يومين (إذ صادقت الملحق الثقافي لإحدى السفارات العربية في الرياض وكان متفهمًا لطبيعة عملي وظروفه). وكانت كمية الكتب التي تُرسل لي كبيرة، فكان لي صديق في أحد خطوط الطيران، وكان يعمل على أن يتم الشحن مجانًا على طائرات الشركة، وكانت تصلني في الرياض (ثم القاهرة بعد ذلك) مما كان يوفر لي الكثير من الوقت والمال والعناء.

أذكر أن ابني كان يود الذهاب إلى النمسا لزيارة أسرة صديقي السعودي، صديق الدراسة والعمر، د. محسون جلال، وهي بمنزلة أسرة ثانية له (إذ تبنوا ياسرًا تقريبًا حينما كان في السعودية، وكان يقضي عندهم وقتًا أطول مما يقضيه في منزلنا، وأصبح ياسر ابنًا «لأمه» ميشيل ولإخوته عبد السلام وطارق وصوفي وهاشم). ولكني مانعت في ذهابه لأسباب اقتصادية. وكنت على وشك أن أكتب أحد المداخل في **الموسوعة** عن موضوع

«الشعب المختار» فوصلتني الكتب ومعها الفاتورة، وكان ثمن الكتب يفوق بكثير ثمن التذكرة إلى ڤيينا. فأمسك ابني بالفاتورة وقال: «يا دكتور، هو إحنا أقل من الشعب المختار؟». فأسقط في يدي وابتسمت، وأرسلته إلى أسرته الثانية في ڤيينا!

الصهيونية والدراسة الأدبية

يرى كثير من الناس أن ثمة انقسامًا في حياتي بين تخصصي الأكاديمي (الشعر الرومانتيكي والدراسات الأدبية) واهتمامي الثقافي والسياسي العام (اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل). ولذا فهم دائمًا يطرحون عليّ هذا السؤال: ما علاقة الصهيونية بالرومانتيكية؟ وكيف يمكن لمتخصص مثلي في الشعر والنقد الرومانتيكي أن يتحول إلى متخصص في الصهيونية، ويترك تخصصه الأصلي تقريبًا؟ وفي محاولتي الإجابة عن هذه التساؤلات أزعم أن الدراسات الأدبية عمَّقت من فهمي للصهيونية، وأنني استفدت من مناهج التحليل الأدبي في محاولتي تفكيك وإعادة تركيب الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية. كما أزعم أن ثمة وَحْدةً فكرية تجمع بين جانبي حياتي الفكرية.

فالدراسة الأدبية هي في نهاية الأمر تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية لتحديد ما هو هامشي عَرَضيٌّ في نص ما، وما هو مركزي جوهري. وهذه مهارة أساسية مطلوبة للتعامل مع كل من النصوص والظواهر الأدبية وغير الأدبية. وكثير من النصوص الصهيونية قد يكون بسيطًا، ولكنها نصوص ماكرة مراوغة تحاول أن تخبئ أطروحتها الأساسية. ففي أثناء المؤتمر الصهيوني الأول، على سبيل المثال، لاحظ هرتزل أن إحدى اللجان تدور فيها مناقشة حادة، إذ أصر فريق راديكالي على التصريح بأن الصهاينة يطالبون بإنشاء «دولة يهودية». ولكن كان هناك فريق براجماتي رفض هذا الاقتراح بحجة أن مثل هذا التصريح سيكشف حقيقة نوايا الصهاينة للعرب والعثمانيين ومن هنا فهم قد يُعدُّون العدة للمخطط الصهيوني، ولذا اقترح البراجماتيون كتابة كلمة «وطن قومي» بدلاً من «دولة يهودية» للتمويه. فما كان من هرتزل إلا أن حسم الخلاف بقوله: «اكتبوا «وطن قومي» وسيفهم الجميع أن المقصود هو «دولة يهودية»!». وتاريخ الصهيونية هو تاريخ تلاعب بالألفاظ: «الأرض مقابل السلام»، «الأرض مقابل الأمن»، «السلام مقابل الأمن». . . والبقية تأتي. ولذلك فكفاءة تحليل النصوص قادرة على كشف كثير من

الموضوعات الأساسية الكامنة في النصوص (والتصريحات) الصهيونية، وهي موجودة بشكل واعٍ أحيانًا وبشكل غير واعٍ أحيانًا أخرى. كما أنه يمكن أن يحلل الدارس النص ويحصر ما جاء فيه من أكاذيب ويضاهيه بما يحدث في الواقع بالفعل.

وقد قمت بتحليل كثير من النصوص الأدبية الصهيونية، مما أدى إلى اكتشافي بعض التناقضات والإشكاليات الكامنة في النموذج الصهيوني (ومن ثَمَّ أفدت منها كثيرًا في تحليل الخطاب الصهيوني وفي محاولة فهم الفكر الصهيوني وما يدور داخل العقل الصهيوني، ومن ثم الممارسة الصهيونية). فكتبت دراسة عن أهم شاعرين صهيونيين: حاييم نحمان بياليك وشاءول تشرنحوفسكي. ومن خلال الدراسة تكشَّفت لي كثير من المفارقات والتناقضات والنوايا الصهيونية. فعلى سبيل المثال تتبدى في كتابات هذين الشاعرين روح حلولية وثنية عميقة (وكلاهما، شأنه شأن كثير من المفكرين الصهاينة، تأثر بنيتشه، ومن هنا النزعة الصهيونية القبلية الشرسة). ولكن يغطي هذه الشراسة ديباجات شبه دينية سميتها «الغيبيات العلمانية». كما يتبدى في أشعارهما الإبهام الصهيوني تجاه ما يسمَّى «التراث اليهودي»، فهم يصدرون عنه باعتباره يهوديًا، ولكنهم يرفضونه باعتباره تراث المنفى. (وحينما تقدمت بدراسة عن تشرنحوفسكي إلى إحدى المجلات الأدبية فوجئت برفضها، وقال المشرف عليها (وكان من كبار المفكرين): إنه لا يمكن لمصري أن يكتب مثل هذا الكلام، وإنني في الغالب سرقته من إحدى المجلات الأجنبية! فتحديته أن يأتي بالأصل الأجنبي، إذ لا يمكنه أن يطلق الاتهامات هكذا دون شواهد. ثم تعرفت بعد ذلك على هذا المفكر، فاعتذر عما بدر منه، وقام بنشرها في مجلة أخرى كان يرأس تحريرها آنذاك).

وقد أفادني تحليل النصوص الأدبية الصهيونية في محاولة إدراك الوجدان الصهيوني، وما في داخله من مخاوف يحرص على كبتها، وأزمات لا يحب أن يكتشف حقيقتها أو التصريح بها. فأغنية مائير باتاي، وكانت من أشهر الأغنيات الإسرائيلية في الثمانينيات، تقول الكثير مما يتجاوز البيانات الرسمية: كلهم ذاهبون إلى مكان ما، / يرنون للمستقبل العذب، / أما أنا، فأستيقظ في الصباح/ وأركب الحافلة رقم ٥ المتجهة للشاطئ. / الحافلة مليئة بالدخان، / وعجوزين، / والكمساري. / وهناك كتابة على حائط أسمنتي: / ماذا حدث للدولة؟/ أنظُر إلى الدولة وأنظُر إلى الأسمنت!/ تغنّي الطيور «صباح الخير»/ لعله يمكنني أن أطير معها بعيدًا، ولا أسقط.

إن فراغ الحافلة رمز جيد لأزمة المستوطن الصهيوني السكانية، فليس فيها سوى عجوز (لعلها رمز «للشعب اليهودي» المسن). ويتساءل عما حدث للدولة المكتوب اسمها على الأسمنت، وهو رمز للجمود وغياب الحياة، بل والموت. مقابل كل هذا، هناك غناء الطيور التي تبشر ببداية جديدة، خارج الحافلة الفارغة، بعيداً عن الأسمنت الصلب. ويود المغني أن يطير بعيداً، أن ينزح عن كل هذا. ولكن الأغنية مع هذا تعبِّر عن عدم اليقين من إمكانية الفرار، فالسقوط احتمال وارد! أي أنه لا مكان للتقدم للأمام، ولا التراجع للخلف!

ينطبق ونفس القول على قصة «**في مواجهة الغابة**» للروائي الإسرائيلي أبراهام يهوشوا، التي وُصفت بأنها هدامة وانتحارية برغم أنها ظهرت في أواخر الستينيات، حينما كان الكيان الصهيوني واثقاً بنفسه كل الثقة. تتناول القصة بعض الأحداث في حياة طالب يكتب دراسة عن حرب الفرنجة (وهذه تجربة تاريخية أخرى عقيمة وعاجزة تطارد الوجدان الإسرائيلي، فقد فشلت تماماً في تحقيق وجودها وكان مآلها الاختفاء). وقد عُيِّن بطل القصة الإسرائيلي حارساً لغابة غرسها الصندوق القومي اليهودي في موقع قرية عربية أزالها الصهاينة مع ما أزالوه من قرى ومدن، وكانت كل شجرة في الغابة تحمل اسم أحد المساهمين المتحمسين من الصهاينة التوطينيين من يهود الخارج. وبرغم أن البطل ينشد الوحدة، فإنه يقابل عربياً عجوزاً أبكم كان من أهل القرية ويقوم برعاية الغابة. وتنشأ علاقة حب وكراهية بين العربي والإسرائيلي، فالإسرائيلي يخشى انتقام العربي، ومع ذلك فإنه يجد نفسه منجذباً إليه بصورة غير عادية، بل يكتشف الحارس المعيَّن من قبَل الصندوق القومي اليهودي أنه يحاول، بلا وعي، مساعدة العربي في إشعال النار بالغابة. وفي النهاية، عندما ينجح العربي في أن يضرم النار في الغابة كلها، يتخلص البطل من كل مشاعره المكبوتة.

مثل هذه الرؤية (التي تكشف الكثير والكثير عن اللاوعي الإسرائيلي، وعن مخاوف الإسرائيليين الحقيقية) لا يمكن أن تجد طريقها للخطاب السياسي أو الإعلامي العلني، لأنها كما يقولون الآن هي «المسكوت عنه»، وهو في هذه الحالة إحساس الإسرائيليين بعبثية موقفهم (وهذا عكس الخطاب الإعلامي الإسرائيلي الرسمي، الذي لا يكف عن الحديث عن النصر والبطش والقوة).

ويتبدى نفس الإحساس بالعبثية وبقوة في كلمات الشاعر الإسرائيلي حاييم جوري المرير، حين أشار إلى ما سماه «مُركّب إسحاق» وهو أن الإنسان الإسرائيلي يُولَد «وفي داخله السكين الذي سيذبحه»، كما بيَّن جوري أن «هذا التراب (أي أرض فلسطين المحتلة) لا يرتوي»، فهو يطالب دائمًا «بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى»، كما لو كانت أرض إسرائيل آلهة ثأر بذيئة، لا مجرد قطعة أرض أو إقليم. كما لاحظ الكاتب الإسرائيلي بن عيزر أن الإسرائيليين الشباب، الذين يخدمون في الجيش، يشعرون بأن أهلهم بالاشتراك مع الدولة يضحون بهم دون تعويض أو عزاء من عقيدة دينية تؤمن بالحياة بعد الموت، ولذا فهم يشعرون أن هذه الحروب هي «تضحية علمانية بإسحق»، أي أنها تضحية بشرية لا هدف لها ولا معنى.

ويمكن استخدام نفس أدوات التحليل الأدبية في تحليل نص سياسي لنكتشف أن نفس الحالة العقلية، حالة العبثية الكاملة والاستسلام التام، قد زحفت إلى وجدان بطل عسكري رسمي مثل موشيه ديان. ففي جنازة صديقه روي روتنبرج، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون، يقول: «إننا جيل من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت، دون الخوذة الحديدية والمدفع؛ علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا ندير رءوسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا، إنه خيار حياتنا، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء وقساة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا وتنتهي الحياة». وعبارة «إين بريرا» العبرية، أي «لا اختيار»، هي تعبير عن هذه القَدَرية الاستيطانية، إن صح التعبير.

وقد قمت بتحليل بعض الأساطير الصهيونية (ودراسة الأسطورة جزء من الدراسة الأدبية). فبينت أن هذا الإحساس بعبث الموقف يظهر في أساطير قومية تترجم هذا الوضع إلى بناء أيديولوجي أسطوري مُحكَم، ومن هنا ظهرت أسطورة ماساداه وشمشون. وفي كلتا الأسطورتين ثمة حالة حصار نهائية مغلقة، لا يمكن الفكاك منها إلا بتدمير الذات وتدمير الآخر، فنهايتها ليست سعيدة وإنما إبادية للجميع. (في دراستي عن جارودي أحلل أيضًا مفهومه للأسطورة وأميِّز بين استخدامين: الأسطورة بمعنى «وهم وخديعة»، والأسطورة بمعنى «رؤية متجاوزة للواقع»، تحفز الإنسان نحو عدم قبول الأمر الواقع).

وتضم الموسوعة ثلاثة ملفات: أحدها عن الأدب المكتوب بالعبرية، وثانيها عن أدب

اليديشية، وثالثها عن أدب أعضاء الجماعات اليهودية. وبطبيعة الحال ساعدني كثيراً تخصصي الأكاديمي على وضع نظام تصنيفي لهذه الآداب، ولعل من أهمها التفريق بين الأدب العبري (أي الأدب الذي ينبع من التقاليد الأدبية العبرية) والأدب المكتوب بالعبرية، أي الأدب الذي كتبه بعض الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية صدوراً عن تقاليد أدبية مختلفة ولكن باللغة العبرية.

وتحليل الصور المجازية هو أحد الخبرات الأدبية المهمة، الذي استخدمته وبكثرة في دراستي للصهيونية. فالصورة المجازية ليست مجرد زخرفة تضاف، وإنما هي مقولة إدراكية متخفية في شكل صورة. فحينما نقول «حمائم وصقور»، فنحن لا نزخرف وإنما نحاول إدراك صفات موجودة في الواقع، لا يمكن أن نمسك بها إلا من خلال الصورة المجازية (وكما أسلفت، كي أجعل أداتي التحليلية أكثر تركيبًا أضفت: الدجاج والنعام، باعتبارها «طيوراً إدراكية»، إلى الحمائم والصقور).

وقد درست وظيفية الدولة الصهيونية من خلال مجموعة من الصور المجازية التي استخدمها الصهاينة وأعداؤهم في وصف الدولة الصهيونية. فكثير من الصهاينة ينظرون إلى إسرائيل وهم يَعُدُّونها «رقعة» أو «مساحة» أو «مكانًا تابعًا» أو «بلدًا» تحت الوصاية (فهي مكان تم نزع القداسة عنه، وتمت حوسلته تمامًا حتى أصبح موضوعًا محضًا). وهم يَعُدُّون المستوطنين الصهاينة حراسًا و«خدمة عسكرية جاهزة»: جماعة من المماليك أو المرتزقة على أهبة الاستعداد دائمًا. والمملوك أداة ووسيلة، وليس إرادة وقيمة. (بل إن إحدى الصحف الإسرائيلية وصفت الدولة الصهيونية بأنها «عاهرة الموانئ»).

وسواء أكانت الإشارات للمكان أم كانت للإنسان، فإن جوهر الصور المجازية المستخدمة في وصف الدولة الصهيونية هو التبعية الكاملة للغرب، والتحوسل الكامل لحسابه، وتحويل المكان والإنسان إلى أداة منعزلة عن المحيط الحضاري الشرقي («ذراع مستقبلية» على حد قول أحد المعلقين الإسرائيليين). وقد مزج هرتزل، مؤسس الصهيونية، كل العناصر في تعبيره المجازي الشهير حين قال: «سنقيم هناك [في آسيا] جزءاً من حائط لحماية أوربا يكون حصنًا منيعًا للحضارة [الغربية] في وجه الهمجية»، فقد مزج الإنسان والمكان بحيث أصبحا حائطًا غربيًا في مواجهة الشرق. (يُلاحَظ أن كلمة «إسرائيل» في العبرية كلمة متعددة المعاني متنوعة الدلالات وتشير إلى كل من الأرض والشعب، تمامًا كما فعل هرتزل).

ومن الصور المجازية المتواترة الأخرى، صورة إسرائيل بحُسبانها كلب حراسة. فقد وصف البروفسير يشعياهو ليبوفيتس في حديث له في صحيفة لوموند بتاريخ ٨ من مارس سنة ١٩٧٤ إسرائيل بأنها «عميل للولايات المتحدة» ووصف الإسرائيليين بأنهم «كلاب حراسة للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، ويتعلق بقاؤنا بقدرتنا على القيام بهذه المهمة». وقد طوَّر الصحفي الإسرائيلي عاموس كينان هذه الصورة المجازية المثيرة من عالم الحيوان وجعلها أكثر حدة وإثارة، إذ وصف إسرائيل بأنها «كلب حراسة رأسه في واشنطن وذيله في القدس»، وهي كلب حراسة قوي لكنه يحتاج إلى حماية. ويفضل العرب استخدام «مخلب القط» كصورة مجازية لوصف الدولة الوظيفية. وهي صورة مجازية مألوفة وشائعة فَقَدت كثيراً من قوتها بسبب تكرارها بشكل ممل، وإن كانت معبِّرة تمامًا. والصور المجازية السابقة (الحارس، والعاهرة، وكلب الحراسة، ومخلب القط) سواء قبلناها لجدتها أم رفضناها لحدتها، تؤكد أن أهمية إسرائيل من وجهتي النظر الغربية والصهيونية لا تكمن في عائدها الاقتصادي وإنما في دورها الإستراتيجي، إذ إن كل الصور المجازية تفترض وجود دور يُؤدَّى وثمن يُدفَع، لا عائد اقتصادي يُحصَّل.

ولكن كل الصور المجازية السابقة، اللائق منها وغير اللائق، هي في الواقع مستمدة من القرن التاسع عشر قبل تفجُّر الثورة التكنولوجية وتزايد معدلات نمو الصناعات الحربية وتنوعها. ولذا، كان تطوُّر الصورة المجازية بشكل يتفق وروحَ العصر في أواخر القرن العشرين أمراً حتميّا. وهذا ما فعله يعقوب ميريدور في حديثه للإذاعة التابعة للجيش الأمريكي، فقد بيَّن أنه لولا وجود إسرائيل كقاعدة ومنطقة نفوذ وحليف للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة إلى بناء عشر من حاملات الطائرات. وهو بذلك يكون قد أحلّ صورة إسرائيل المجازية كحاملة طائرات أمريكية محل الصور المجازية الغامضة أو الفاضحة السابقة. وترد الصورة المجازية نفسها، وبشكل أكثر تبلوراً، في مقال الصحفي الإسرائيلي سبير والمعنون «مجتمع يتغذى على الهبات الخارجية»، إذ قال الكاتب: «إن الأمريكيين يدفعون لنا لأنهم يريدون أن تكون لهم دولة تابعة مجهزة بأفضل الأسلحة والجنود». وقد وصف سبير هذه الدولة بأنها حاملة طائرات عليها أربعة ملايين نسمة في موقع إستراتيجي فريد من نوعه قريب من الاتحاد السوفيتي وقريب من أوربا الشرقية وقريب من حقول النفط.

إسرائيل إذن «حاملة طائرات»، أي أنها وظيفة تُؤدَّى أو دور يُلعَب، وأداة تُستخدَم أو ثروة إستراتيجية تضم أربعة ملايين مقاتل. ولا شك في أن صورة «حاملة الطائرات» المجازية أكثر دقة ودلالة من سابقاتها لأنها لا تتحدث عن دور الدولة الصهيونية أو وظيفتها بشكل عام، وإنما تعرِّف ـ وبدقة بالغة ـ طبيعته الإستراتيجية كدولة عميلة توجد في منطقة حدودية قريبة من الاتحاد السوفيتي (سابقًا) وأوربا الشرقية وحقول النفط، وليس لها عائد اقتصادي مباشر. وتؤكد الصورة المجازية حركية هذه الدولة النافعة الثمينة وإمكانية نَقْل جنودها من مكان حدودي إلى مكان حدودي آخر. ولكن الصورة المجازية تُظهر في الوقت نفسه أنه يمكن الاستغناء عنها، فالأجزاء الآلية الحركية ليست عضوية ولا ثابتة.

ودارس الأدب هو أيضًا دارس للغة الأدب وتحليل الخطاب، ولذا فهو يهتم بمعاني وإيحاءات الكلمات وما بين السطور. والموسوعة بأسرها هي دراسة تحليلية للخطاب الصهيوني، ومحاولة للتحقق من معاني المصطلحات والمفاهيم الكامنة وراءها، ونحت مصطلحات جديدة أكثر تفسيرية ودلالة. ففي مدخل كامل أوردت تاريخ تطور مفهوم الصهيونية (دون المصطلح) ثم تاريخ ظهور مصطلح «صهيونية» وتطوره. وأشرت إلى أنه في الآونة الأخيرة أصبح بلا معنى. وأوردت بعض الكتابات الإسرائيلية التي تشير إلى هذا التطور الأخير. فأشرت إلى أن أحد الكُتَّاب الإسرائيليين لاحظ أن كلمتي «صهيوني» (بالعبرية: تسيوني tzioni) و«غير المكترث» (بالعبرية: تسيني tzini) لا يوجد فارق كبير بينهما. والفارق بينهما في الإنجليزية هو حرف (o)، أي زيرو! فالصهيونية، هذه الأيديولوجية المشيحانية التي تدَّعي أنها القومية اليهودية، والتي تتطلب الحد الأقصى من الحماسة والالتزام، فَقَدَت دلالتها وأصبحت شيئًا لا يكترث به اليهود أعضاء هذه القومية المزعومة الذين تحاول الصهيونية «تحريرهم» من أسرهم في «المنفى»!

ويشير أحد الكُتَّاب الفكاهيين في إسرائيل إلى أن كلمتي «صهيونية ـ زيونيزم Zion-ism» و«زومبي Zombie» (وهو الميت الذي أعيدت إليه الحياة بعد أن دخلت جسده قوة خارقة، ولذا يمكنه الحركة ولكنه لم يستعد لا القدرةَ على الكلام ولا حرية الإرادة) تردان في نفس الصفحة من المعجم الإنجليزي، الأمر الذي يدل ـ حسب تصوُّره ـ على ترابطهما، وأن الصهيونية إن هي إلا زومبي، أي جسد متحرِّك لا حياة فيه ولا معنى له. (وهذا

الكاتب الكوميدي لم يجانب الحقيقة كثيراً، فهناك كثير من المستوطنات الفارغة، تنعى من بناها إذ لم يسكن فيها أحد، ويُطلَق عليها بالإنجليزية: دمي ستلمنت dummy settle-ment. وقد آثرنا ترجمتها بعبارة «مستوطنات الأشباح»، فهي جسد قائم لا حياة فيه).

ونظراً لكل هذه التطورات، أصبحت كلمة «صهيونية» (تسيونوت بالعبرية) تعني «كلام مدع أحمق» (**الجيروساليم بوست** ٢٦ من إبريل سنة ١٩٨٥) وتحمل أيضاً معنى «التباهي بالوطنية بشكل علني مُبالَغ فيه»، وتدل على الاتصاف بالسذاجة الشديدة في حقل السياسة (**الإيكونومست** ٢١ من يوليو سنة ١٩٨٤ وكتاب برنارد أفيشاي **مأساة الصهيونية**، ص ٢٦). ومن الواضح أن حقل الكلمة الدلالي أو منظورها يشير إلى مجموعتين من البشر: صهاينة الخارج، أي الصهاينة التوطينيون الذين يحضرون إلى إسرائيل وكأنها مكان سياحي («فندق صهيون» على حد قول أحد الكُتّاب في إسرائيل). ويحبون أن يسمعوا الخطب التي لا علاقة لها بالواقع، ولذا فهي ساذجة، مليئة بالادعاءات الحمقاء والتباهي العلني بالوطنية. وفي الوقت نفسه تشير الكلمة إلى الصهاينة الاستيطانيين الذين يعرفون أن الخطب التي عليهم إلقاؤها إن هي إلا خطب جوفاء ومبالغات لفظية لا معنى لها، ولكن عليهم إلقاؤها على أي حال حتى يجزل لهم الضيوف العطاء. والمقصود الآن بعبارة مثل «أعطه صهيونية» هو «فلتتفوه بكلام ضخم أجوف لا يحمل أي معنى»، فهو صوت بلا معنى، وجسد بلا روح، ودال بدون مدلول. أو كما نقول بالعامية المصرية: «هَجْص»، فالمسألة «هَجْص في هَجْص». ويمكن أن نضيف، لزيادة الدلالة، «والأرزاق على الله». أو فلنُعلمن العبارة ونقول: «والأرزاق على الولايات المتحدة ويهود الدياسبورا»!

إن الدراسة الأدبية تجعل الدارس يهتم بخصوصية الظاهرة (فما يُميِّز عملاً أدبيًا عن آخر ليس موضوعه العام [الحب ـ الموت ـ الاغتراب . . . إلخ] وإنما طريقة تناوله لهذا الموضوع، وما يقوله عنه بشكل محدد)، أي أن الدراسة الأدبية تُعلم احترام الخصوصية، وتراها بحُسبانها تبديًا محدداً لما هو عام (ومن هنا كان تطويره المفهوم الخاص «بالمنحنى الخاص للظاهرة» الذي تأثرت فيه بمقال ت. إي. هلم T. E. Hulme عن الرومانتيكية والكلاسيكية)، وهو أمر مهم جداً لدراسة الظاهرة الصهيونية التي تغلفها قشرة سميكة من الديباجات اليهودية تخبئ كثيراً من صفاتها العامة.

والدراسة الأدبية تدرب الدارس على كيفية صياغة النماذج واستخدامها. وقد بدأت في تطوير النماذج التحليلية (الحلولية ـ نهاية التاريخ. . .) في أثناء كتابتي للدكتوراه في الأدب المقارن. وقراءة الواقع والنصوص من خلال نماذج يساعد على ربط أشياء قد يبدو لأول وهلة أن لا علاقة بينها، ولذا بدأت أربط بين رومانتيكية ويتمان وحلوليته المعادية للتاريخ من جهة واستيطانية المجتمع الأمريكي من جهة أخرى. وتحولت الحلولية وإشكالية نهاية التاريخ إلى نماذج إدراكية تحليلية قبل اهتمامي بالصهيونية. وحينما بدأت أدرس الصهيونية بشيء من العمق وجدت أن هذه النماذج التحليلية تصلح لدراسة الفكر الصهيوني والممارسة الصهيونية.

ولعل كل هذا ساعدني على إدراك أن الصهيونية، على عكس ما يتصوره الكثيرون، لا تنبع من التوراة وأرض كنعان والتلمود، وإنما هي إحدى إفرازات التشكيل الحضاري الغربي في القرن التاسع عشر، وهو التشكيل الذي أفرز كذلك ظاهرتي الإمبريالية والعنصرية، وكثيراً من الأنساق الفلسفية العدمية التي تنكر التاريخ، بل وتنكر فكرة القيمة نفسها وكل المطلقات والثوابت المعرفية والأخلاقية. وقد ظهرت الرومانسية هي الأخرى في ذلك التاريخ وفي ذلك المناخ. وهي تعبير عنه واحتجاج عليه في الوقت نفسه. ومن ثم نجد أن الصهيونية ـ على مستوى من المستويات ـ حركة «رومانسية» تتسم بكثير من سمات الرومانسية. فعلى سبيل المثال تنحو الرومانسية الغربية منحى عضويّاً في التفكير (أي رؤية الواقع ككل بحُسبانه كياناً عضويّاً يشبه النبات، على سبيل المثال) وكذا الصهيونية (وكل الحركات الفاشية والشمولية). وإذا كانت الرومانسية عودة إلى الطبيعة كمطلق، فإن الصهيونية هي الأخرى عودة لأرض الميعاد كمطلق. ويمكننا أن نقول كذلك إن جوهر الفكر الغربي العلماني الشامل في القرن التاسع عشر هو البحث عن «مطلق مادي» ـ أي نقطة داخل المادة يمكن عن طريقها تفسير كل الأشياء والظواهر. هذه النقطة هي صراع الطبقات ووسائل الإنتاج عند ماركس، وهي الجنس عند سيجموند فرويد Sigmund Freud، وهي مبدأ المنفعة عند جيريمي بنتام Jeremy Bentham، وهكذا. وهذا ما فعلته الصهيونية، فقد استعارت مفهوم العودة (وهو مطلق ديني متجاوز للمادة، يتحقق خارج التاريخ حسب الشريعة اليهودية، التي كانت تُحرِّم على اليهودي العودة إلى فلسطين إذ عليه انتظار مشيئة الخالق)، استعارت الصهيونية هذا المفهوم ثم حولته إلى مطلق علماني مادي شامل يتحقق في التاريخ في عالم المادة، أو عند نهايته. فاليهودي ـ

حسب التصور الصهيوني - هو عضو في شعب عضوي (فولك)، ولذا فهو مرتبط عضويًا بأرض الوطن (إرتس يسرائيل في المصطلح الصهيوني)، يمارس دائمًا رغبة عارمة وإحساسًا غريزيًا بضرورة العودة (أي أن علاقة اليهودي بفلسطين، حسب الرؤية الصهيونية، تشبه علاقة الألماني بأرض الأجداد - ألمانيا التي هي فوق الجميع - حسب الرؤية النازية). ويمكن القول بأن الخطابين النازي والصهيوني يتسمان بأنهما خطابان رومانسيان حلوليان عضويان يستبدلان بالإله الأمةَ (الفولك) ويخلعان عليها كل صفات الإله.

ويذهب الصهاينة إلى أنه لا يمكن فهم حركيات وآليات ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» دون إدراك لهذه الرابطة العضوية بين اليهودي ووطنه القومي، ومن ثم لابد على اليهودي أن يرفض عملية الانتظار السلبي للعودة التي فرضها عليه الحاخامات، وبدلاً من ذلك عليه أن يحمل السلاح بطريقة علمانية عصرية حديثة لتحقيق العودة الاستيطانية المسلحة؛ لابد من العودة إلى فلسطين واغتصابها، والبقاء للأصلح بقوة السلاح على الطريقة الداروينية النيتشوية، ولذا فقوة السلاح هي المعيار النهائي.

وفي أثناء دراستي للدكتوراه قرأت بعض الأعمال النقدية في حقل الدراسات الرومانتيكية لكُتَّاب يهود. وقد استخدم أحدهم (هارولد بلوم **Harold Bloom**) تراث القبَّالاه الحلولي الغنوصي لتفسير الشعر الرومانتيكي. وكان وليام بليك الشاعر الرومانتيكي ذاته غائصًا في تراث القبَّالاه المسيحي الذي يضرب بجذوره في القبَّالاه اليهودية. ثم قرأت دراسة لبلوم عن الشاعر الرومانتيكي شللي بعنوان شللي وإبداع الأسطورة **Shelley and Myth-Making** استخدم فيها فلسفة مارتن بوبر **Martin Buber** (العضوية الحلولية الصهيونية) عن الأنا والأنت في مقابل الأنا والهو. وقد بيَّن كل هؤلاء (بما في ذلك جفري هارتمان الذي عارضت أعماله في رسالتي للدكتوراه) أن الرومانسية تحاول تأسيس علاقة مباشرة بين الإنسان والطبيعة دون أي تدخُّل أو وساطة وخارج إطار المجتمع الإنساني والتاريخي، أي أن جوهر الوجدان الرومانسي من وجهة نظرهم هو شكل من أشكال المباشَرَة الوثنية حيث يدرك الشاعر الطبيعة بحواسه مباشرةً مثلما كان الإنسان الوثني الأول يفعل، أي أنه يعيش في وَحْدة وجود مادية لا توجد فيها مسافة بين الذات والموضوع أو بين الإنسان والطبيعة أو بين العقل والمادة (وهذا لا يختلف كثيراً عن علاقة اليهودي بصهيون في الرؤية الصهيونية، إذ عليه أن يرفض تاريخ اليهود في المنفى بِعَدِّه انحرافًا عن المسار الطبيعي للتاريخ اليهودي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في

صهيون). وقد وضَّح لي كلُّ هذا الإطارَ المعرفي الذي تستند إليه رؤية كل هؤلاء. ويتسم المستوى المعرفي في خطابهم التحليلي بأنه على مستوى معقول من التجريد يسمح بأن يربط الدارس من خلاله بين حقل من المعرفة (الأدب) وحقل آخر (القبَّالاه والحلولية)، هذا على عكس التناول السياسي والاقتصادي للقضايا، والذي يتسم بالمباشرة ويميل نحو المعلوماتية.

وقد ألقت دراستي لما بعد الحداثة في الأدب الكثير من الضوء على مفاهيم مثل «لاهوت موت الإله» و«ما بعد الصهيونية» و«السوق الشرق أوسطية»، بحُسبانها كلها تعبيراً عن انتقال الصهيونية ومشروعها من عصر الحداثة (التي تؤمن بوجود مركز، ولذا نجد الاستعمار الغربي والدولة الصهيونية يلجآن إلى القمع المباشر والمواجهة العسكرية) إلى عصر ما بعد الحداثة (حيث يسقط المركز وتسود النسبية، ولذا نجد الاستعمار الغربي والدولة الصهيونية يلجآن إلى الإغواء الظاهر والحديث عن السلام، وإلى القمع الباطن، الذي تحول إلى بطش واضح بسبب انتفاضة الأقصى).

ودراستي للأدب تطلبت دراسة تاريخ الفكر الغربي والمؤسسات الحضارية الغربية المختلفة، وقد أفادني هذا كثيراً في دراسة تواريخ الجماعات اليهودية، إذ إن كثيراً من سماتها، التي يظن البعض أنها «يهودية» وتعبير عن الخصوصية اليهودية، هي في جوهرها غربية، ولا يمكن أن يعرف الدارس ذلك إلا بمعرفة التاريخ الغربي، بكل نتوءاته وتعرجاته. وقد ساعدتني معرفتي باللاتينية (التي يجب أن يلم بها أي باحث في مجال الآداب الغربية) على دراسة يهود أوربا في العصور الوسطى، حيث بدأت تتشكل الرؤية الغربية للجماعات اليهودية. وأخيراً يسرت لي معرفتي باللغة الإنجليزية (لغة الغالبية الساحقة ليهود العالم) وبالولايات المتحدة (حيث يوجد أكبر وأثرى جماعة يهودية في العالم) قراءة المراجع الأساسية عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل، والتنقل بين مكتباتها المختلفة (مكتبة مدينة نيويورك ـ مكتبة مدرسة اللاهوت اليهودية التابعة لجامعة كولومبيا ـ مكتبة الكونجرس ـ مكتبات بيع الكتب اليهودية . . . إلخ).

ومن الطريف أنني اكتشفت أن عدداً كبيراً ممن تأثرت بهم في دراستي للصهيونية (حبيب قهوجي ـ بديعة أمين ـ أسعد رزوق) من دارسي الأدب. كما أن عدداً لا بأس به من المفكرين الصهاينة (هرتزل ـ نوردار ـ برنر ـ برديشفكي ـ بوبر)، إما أدباء وإما مهتمون

بالأدب. بل إن هرتزل كان يريد أن يكتب كتاب **الدولة اليهودية** (كتاب الصهيونية المقدس) على هيئة رواية!

أحداث وأصدقاء وأعداء

من أهم الأحداث المرتبطة **بالموسوعة** ما حدث في أثناء الاجتياح العراقي للكويت. إذ اكتشفت أن كل مراجعي وأوراقي ونسخة **الموسوعة** الوحيدة هناك في الكويت، ولم يكن من الممكن أن أبقى في القاهرة بعيداً عن كل هذا، غير عارف بما يمكن أن يحدث لهذا الاستثمار الفكري. فقررت أن أذهب للكويت: إما أن أمكث بجوار أوراق **الموسوعة** ومراجعها، وإما أن أحضرها معي إلى القاهرة، وكنت أقدم زوجتي ضاحكاً قبل سفري باعتبارها "أرملتي". ثم قمنا بالرحلة. وقد مكثت في الكويت في أثناء الاجتياح زهاء ثلاثة أسابيع (لم أتوقف أثناءها عن العمل في **الموسوعة**). ثم اتفقت مع مجموعة من الأصدقاء على استئجار «تريللا» (عربة نقل ضخمة) وضعت فيها كل صناديق الأوراق التي تخصني (حوالي ثلاثين صندوقاً) وركب أصدقائي سياراتهم، ونسيت أنا سيارتي من فرط فرحتي بالأوراق، وذهبنا إلى بغداد ومنها إلى الرشيد فالعقبة فنويبع فمصر الجديدة في القاهرة. وقمت بتفريغ السيارة واستأنفت العمل في **الموسوعة**.

وفي أثناء العودة حدث شيء يشبه المعجزة. ففي وسط الصحراء تعطل شكمان إحدى السيارات وكان مطلوباً إيجاد سلك لربطه لحين الوصول إلى إحدى الورش. وبطبيعة الحال لم يكن معنا سلك في مثل هذه الرحلة، فبدأت أسير على قدمي في الصحراء في اتجاه ما، فضحك زملائي وسألوني ماذا أفعل. في هذه اللحظة وقعت عيناي على لفة سلك كاملة، فأخذتها وأعطيتها إياهم وأكملنا الرحلة!

ومن القصص الطريفة المرتبطة **بالموسوعة** أن أحد ضباط قوات الطوارئ الدولية (التابعة لهيئة الأمم المتحدة) قدَّم للأسرة هدية عبارة عن طائر أحضره من الأرض المحتلة كان اسمه «هاجر». فقرر أطفالي تغيير اسمه إلى «موسو» وهو اختصار موسوعة. وكان طائراً غريباً للغاية إذ إنه كان يرفض الطيران خارج المنزل، وكان يحط على رءوسنا دون خوف أو وجل، كما أنه كان يأتي على المائدة ليأكل معنا إن دعوناه!

ولابد أن أذكر بعض الأصدقاء الذين ساهموا بجهودهم في **الموسوعة**، وأولهم بطبيعة الحال محمد هشام (أول مدير **للموسوعة**)، وهو الشخص الوحيد (باستثناء زوجتي) الذي صاحب **الموسوعة** منذ البداية حتى يوم النشر. ومن الطريف أن محمد هشام حضر اجتماع عام ١٩٨٢ الذي عقدته في منزلي، وكان معه خطيبته ماجدة (الدكتورة ماجدة الآن)، وهما الآن متزوجان وعندهما يارا وبسنت، وتبلغ يارا الآن اثني عشر عامًا، أي أن عمرها أقل من نصف عمر **الموسوعة**.

كما لابد أن أذكر هاني جابر، خبير المعلومات بمؤسسة **البيان في الإمارات**، وفتحي أبو رفيعة، في الولايات المتحدة في نيويورك (الذي أشرف على الباحثتين الأمريكيتين في نيويورك)، وياسر علوي، بوزارة الخارجية، ونادية رفعت، الباحثة في شئون السياسة. فقد استمروا في التعاون معي عبر تاريخ **الموسوعة** الطويل، بشكل تطوعي أو مقابل أجور هي أقرب إلى التطوع منها إلى الأجر (وغيرهم كثيرون، ممن عملوا معي في **الموسوعة** مثل صديقي الأستاذ عبد الوهاب قتَّاية بالإذاعة المصرية الذي قام بقراءة أجزاء طويلة من **الموسوعة**، تمامًا مثلما تكفل بمراجعة **موسوعة ١٩٧٥** وأصرَّ على ألا يتقاضى أي مكافأة مالية كبيرة كانت أم صغيرة)، ولولا دعم هؤلاء الأصدقاء لما كان يمكن لهذا العمل أن ينتهي. وكان الصديق الدكتور مجدي زعبل هو أول من فاتحني عام ١٩٨٠ أن أحوِّل **الموسوعة** إلى جهد جماعي بحيث تصدر في أسرع وقت.

كما لابد أن أشير إلى الصديقين عز الدين شوكت والدكتور أسعد عبد الرحمن فكلاهما يسَّر وصول المراجع والمعلومات لي إبَّان إقامتي في السعودية. ويمكن أن أذكر هنا الصديق توفيق عبد الرحمن الذي لم يكن يكف عن محاورتي، بل إنه استضافني مرة لمدة نصف ساعة (حينما كان يعمل في البرنامج الثاني) لأعرض أفكاري الفلسفية، وكانت هذه هي أول مرة في حياتي تتاح لي مثل هذه الفرصة. أما صديقي د. عزام التميمي المقيم في لندن، فقد قرأ **الموسوعة** قبل صدورها وحاورني بخصوص ما جاء فيها، موضحًا حدة بعض الأفكار، منبهًا إياي أنها قد تصدم بعض الناس (كما ساعدني من الناحية المالية حينما قام ببيع بعض النسخ الفاخرة قبل النشر).

وهناك صديقان لا علاقة مباشرة لهما **بالموسوعة**، ولكنهما نجحا في حمايتي من كثير من تفاصيل حياتي اليومية: أولهما هو صديقي الأستاذ أسامة يوسف المحامي، الذي أحيل إليه كل ما يصلني من أوراق «حكومية» أولاً بأول، فيتكفل بها وأنساها تمامًا وأتمتع

بالصفاء اللازم لعملية التأليف. أما الصديق الثاني، فهو المهندس عادل عبدالرحيم الذي يتكفل دائمًا بتنفيذ أي أعمال هندسية (وغير هندسية) في عمارتي، مما يتيح لي شيئًا من صفاء البال.

وقد بدأت كتابة **الموسوعة** في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. وحينذاك لم يكن الكمبيوتر شيئًا متاحًا، وإنما كان شيئًا نادرًا ومكلفًا، ولذا كانت المداخل تُكتب على الآلة الكاتبة. وقد كُتبت كل صفحة عشرات المرات، وحررت أربع مرات. وكان الأستاذ السيد أحمد طه نعم العون في عملية نسخ النص، خاصةً وأن خطي لا يُقرأ، وكانت عملية التصحيح تتبع نظامًا إشاريًا خاصًا، تفهَّمه حق الفهم حتى أصبح بوسعه أن يحوِّل ما أعطيه من ركام ورقي كُتب بخط غريب («يهدد بأن يصبح هيروغليفيًا» على حد قول أستاذي في الولايات المتحدة)، وبنظام إشاري فريد، يُحوِّل كل هذا إلى صفحات منسقة نظيفة. كما أنه احتفظ في عقله بهيكل المصطلحات بل والتواريخ، بحيث إنه إذا حدث عدم اتساق («بالفور» أحيانًا و«بلفور» أحيانًا أخرى) كان يقوم هو بتصحيحه بنفسه أو ينبهني إليه.

وهنا لابد أن أذكر قصة مؤثرة للغاية، وهي قصتي مع الأستاذ الشوادفي الذي نشأت بيني وبينه صداقة بدأت عام ١٩٦٨ واستمرت حتى وفاته عام ١٩٨٨. كان الأستاذ الشوادفي يكتب لي أبحاثي، ثم أخذ منذ عام ١٩٧١ ينسخ **موسوعة ١٩٧٥** على الآلة الكاتبة (وكانت هذه هي الطريقة الوحيدة المتاحة حينذاك)، ثم نسخ النسخ الأولى من **الموسوعة**. ولا أدري كيف سمعت كلمة «الشرقاوي» بدلاً من «الشوادفي» حين سألت عن اسمه. فكنت أناديه باسم الأستاذ الشرقاوي، فكان يرد عليّ ولم يصحح لي الاسم (ربما خجلاً وحياءً). والأدهى من هذا أنني كتبت أشكره في كثير من مقدمات كتبي تحت اسم «الشرقاوي». فكان يأخذ كتبي ويخبر الناس أنه المعني بذلك، ولم يشأ أن يصحح لي الاسم طيلة هذه الأعوام إلى أن توفاه الله وهو بعد شاب، وحينذاك فقط عرفت أنه الشوادفي وليس الشرقاوي. ساعتها عاهدت نفسي أن أذكر هذه الواقعة في أول مناسبة وأن أصحح الخطأ.

ولابد أن أنوه بمساعدات الباحث في الولايات المتحدة (اللائي طلبن ألا أذكر أسماءهن). كانت إحداهن (وأكثرهن دقة) حاصلة على الدكتوراه وتعمل أمينة مكتبة

وتحمل اسمًا أنجلو ساكسونيًا. فكانت نعم العون لي، لأنها تمكنت من الذهاب إلى كل المكتبات الأمريكية، بما في ذلك مكتبات المنظمات الصهيونية، وحصلت لي على ما أريد من مراجع ومعلومات. وكانت هذه المساعدة «مساعدة» بالفعل. أذكر أنني ذهبت إلى الولايات المتحدة في شهر أغسطس ومعي زوجتي وأردت أن أوفر لنفسي بعض الوقت حتى أذهب لبعض المتاحف والمسارح. فاتصلت بها وأخبرتها برغبتي في زيارة بعض المكتبات التي تتخصص في بيع الكتب اليسارية، حتى أرى ماذا يقول اليسار الغربي عن الصراع العربي الصهيوني في أواخر الثمانينيات بعد أن أصبح الحديث عن إسرائيل «الاشتراكية» مسألة مستحيلة. اتصلت بي المساعدة في اليوم التالي وكانت قد أحضرت ببليوجرافيا بالمكتبات في مانهاتن واختارت أهمها واتصلت بها للتأكد من مواعيدها (فأغسطس هو شهر العطلة الصيفية)، وأعدت لي خريطة بكيفية الوصول إليها، وجهَّزت لي خريطة السبواي (مترو الأنفاق). ثم قالت إنني بعد الانتهاء من شراء الكتب لابد أنني سأحس بالعطش، وأشارت إلى أنه بجوار المكتبة الثانية المقترحة يوجد محل للعصير (سأجده على يميني!)، وأخبرتني بأن أحسن أنواع العصير في هذا المحل هو كذا! كانت كفاءتها أحيانًا متطرفة! فحينما كانت **الموسوعة** على وشك الصدور وأردت التأكد من أن بعض الشخصيات لا تزال على قيد الحياة، قامت باستشارة المراجع المختلفة، وحينما فشلت حصلت على أرقام تليفونات بعض هؤلاء الأشخاص واتصلت بهم لتسأل عما إذا كانوا لا يزالون على قيد الحياة أم لا!

وكان هناك أخيرًا عملية النشر، وكنت قد أرهقت ماليًا، ولم يعد بوسعي طباعة هذا العمل الضخم، ولم يكن عندي الطاقة أو الكفاءة للقيام بعملية توزيعه. وكان الناشرون يحجمون عن نشره ويخافون منه، إلى أن قابلت الأستاذ إبراهيم المعلم، صاحب دار الشروق، وفوجئت به لا يكتفي بالموافقة وحسب، وإنما يرحب بنشر هذا العمل، برغم ما يحف هذه العملية من مخاطر مالية (استثمار مبلغ ضخم من المال في عمل ربما لا يُباع إلا في خلال بضعة أعوام).

وقد تم إنجاز هذا المشروع بمجهود وتمويل فردي، وفي حرية بالغة، فلم يكن هناك من يقرع عليَّ بابي يطلب مني الانتهاء! مما أتاح لي فرصة ربط العناصر بعضها ببعض، ثم ربط النماذج الأساسية الثلاثة في الموسوعة (الحلولية ـ العلمانية الشاملة ـ الجماعات

الوظيفية). وأحيانًا يُخيل إليَّ أن فشلي في الحصول على تمويل للموسوعة واضطراري إلى أن أعمل بمفردي كان نعمة متخفية، إذ إن عملية ربط العناصر وربط النماذج ربما كان من الصعب أن يتم من خلال جهود فريق عمل، إذ كان لابد أن تصب كل المعلومات والنماذج في عقل واحد.

ومع هذا يجب أن أثير قضية المِنَح البحثية. فهي عادةً لا تتجاوز عامًا أو عامين. ولكن توليد الفكر التأسيسي يتطلب وقتًا طويلاً. وقد وقعنا (مع دخول الاستعمار بلادنا) في قبضة ما سماه أحد علماء الاجتماع الأمريكيين «إمبريالية المقولات»، أي أن مقولاتنا التحليلية نفسها مستوردة من الغرب. قد تختلف في التطبيقات والآراء، لكن تظل المقولة النهائية غربية. خذ على سبيل المثال مصطلح/ مفهوم مثل «قومية». عُرِّف هذا المصطلح/ المفهوم في المعجم اللغوي والحضاري الغربي عن طريق استقراء الواقع الحضاري الغربي، ومن ثم يمكن تطبيقه على بعض القوميات الغربية (لا كلها). ثم يقضي بعضنا سحابة يومه في إثبات أن هذه التعريفات تنطبق علينا أيضًا، ويذهب البعض الآخر إلى أنها لا تنطبق. وكلا الفريقين قد حول المقولة الغربية إلى إطاره المرجعي الوحيد الذي يتحرك من خلاله. ولكي نتحرر من وضع التبعية الفكرية المزري هذا، يتطلب الأمر بحثًا طويلاً وإعادة قراءة للواقع والتاريخ (واقعنا وواقعهم، وتاريخنا وتاريخهم) حتى يمكننا طرح بدائل، أي حتى يمكننا التأسيس. ولذا فالمنح البحثية (وهي قليلة للغاية) والتي لا تتجاوز العامين في أحسن تقدير لا تصلح لتوليد الفكر التأسيسي ولطرح النماذج البديلة. وكما قال لي مدير أحد مراكز البحوث إنه لا يمكن للمركز أن يعطي منحة أكثر من عامين، فما بالك بستة وعشرين عامًا؟!

وهنا لابد أن أذكر حدثًا مهمًا في حياتي الفكرية له صلة كبيرة بالموسوعة، فقد انتقلت إلى الكويت لفترة وجيزة، وقابلت الأستاذ سعيد الحسن (ابن الأستاذ خالد [أبى سعيد] الحسن) وتوثقت عرى الصداقة بيننا على الفور بشكل أدهشني. ففي مثل سني، ومع انشغالي المتوحش ساعتها **بالموسوعة**، لم يعد من السهل أن تنشأ صداقات جديدة في حياتي. وقد تعرفت على الكثير من أصدقاء سعيد، ولعل من أقربهم إليَّ في الوقت الحاضر الأستاذ سامي عبده، الذي يعمل في أحد المصارف في المملكة العربية السعودية. ولكن لماذا أخص سعيد الحسن وسامي عبده بالذكر في سيرتي غير الذاتية غير الموضوعية

هذه، وفي الجزء الخاص **بالموسوعة**؟ أفعل ذلك بسبب أهميتهما المحورية في عملية كتابتها. فكلاهما بذل مجهودًا غير عادي لأتفرغ تمامًا للعمل الفكري (وهذا أقصى ما يطمح إليه مؤلف في عصر الانشغال اليومي والقلق الدائم) عن طريق بيع نسخ من الطبعة الفاخرة **للموسوعة** لبعض أصدقائهما من الأثرياء قبل النشر، وقد ساهم هذا في تحقيق التفرغ اللازم. كما أنهما لم يكفا عن تشجيعي والاتصال بي، مما كان يؤنس وحدتي ويدعمني ويجعلني أتماسك في لحظات الوحدة الكثيرة التي عانيتها.

وكانت جامعة الملك سعود في غاية الكرم، إذ اعتمدت مبلغًا من المال لشراء بعض الكتب (التي توجد الآن في مكتبتها) ولتغطية بعض بنود التكاليف الأخرى. كما خصصت لي المكتبة غرفة خاصة أحتفظ فيها بكتبي، كنت أقضي فيها الساعات الطوال. كما أن الجو الفكري الذي وفَّره لي قسم اللغة الإنجليزية، كان شيئًا فريدًا. فحواراتي المستمرة مع الزملاء في القسم، خاصةً د. عزت خطاب ود. سعد البازعي كانت حوارات خصبة خلاقة، ساعدتني على تطوير أفكاري وعلى تدعيم إحساسي بأن ما أقوم به له معنى. وقد أدرك الدكتور عزت خطاب (رئيسي المباشر) أهمية **الموسوعة**، فكان لا يكل إليَّ أي أمور إدارية، مما جعل إقامتي في السعودية تشبه التفرغ الكامل للتأليف.

ولكن الفضل الأكبر في عملية التمويل يعود إلى زوجتي التي أصيبت بالجنون المقدس الذي أصابني، فكانت لا تمانع في إنفاق كل ما نملك وما لا نملك على **الموسوعة** (كنت أحيانًا أتعاقد مع بعض مساعدي الباحث لأداء بعض المهام نظير أجر ما، يتجاوز بمراحل الاعتمادات المخصصة **للموسوعة** أو رصيدنا في البنك). أذكر أنني عندما عُدت من الكويت عام ١٩٩٠ كان أمامي فرصة للعودة للجامعة، ولكنني كنت أود التفرغ لكتابة **الموسوعة** (بعد السنوات التي تشبه التفرغ التي قضيتها في السعودية). ولذا فاتحتها في الموضوع وأخبرتها أنني لن أعود إلى الجامعة (مما يعني عدم وجود دخل ثابت) فوافقت في دقائق. وقد اتخذ ابناي الموقف نفسه.

ولكن إلى جانب هذا لابد أن أذكر «عمليات السطو» التي تعرضت لها (فأنا في نهاية الأمر لست مؤسسة وإنما فرد أعزل من السلاح والمقدرة على الردع). ففي عام ١٩٨٠ حين كلفت بعض الباحثين بكتابة مداخل، كان بعضهم يكتب كلامًا معلوماتيًا غثًا لا يزيد المرء معرفة أو حكمة، ثم يطالبون بمكافآتهم كاملة، وكنت أضطر لدفعها. ومن الطريف أن

أحدهم نقل مدخلاً عن الكنيست من **موسوعة ١٩٧٥** وقدمه على أنه من تأليفه، وهذه أغرب عملية سرقة فكرية في التاريخ! وكان هناك مساعد باحث أمريكي في الولايات المتحدة طلبت منه أن يعد لي مادة بحثية عن المنظمات اليهودية المعادية للصهيونية، فأرسل إليّ بكلمات خطابية طنانة، إذ يبدو أنه تصور أن مثل هذا الكلام سيعجب «العرب». ولحسن الحظ لم أكن قد دفعت له أتعابه، فأرجعتها إليه وعنفته وأخبرته أن **الموسوعة** مشروع علمي وأن مثل هذا الهراء لا يفيد كثيراً. فأرسل بمادة بحثية حقيقية هذه المرة، مع اعتذاره. وكلّفت أحد الرسامين بالإشراف الفني على الموسوعة وتقاضى نصف أتعابه، ولكنه لم يفعل شيئًا ولم يرد إليّ ما دُفع له (هذا على عكس الأستاذ حلمي التوني، الذي قبل أن يشرف على **الموسوعة** فنيّا بلا مقابل، قبل أن تقوم دار الشروق بنشرها). وهناك مدير **الموسوعة** الذي كان يتقاضى راتبًا شهريًا ويترفع عن أن يقوم بأي مهمة. وهناك أخيراً السيد المحرر الذي تلقى أتعابه كاملة مقدمًا عام ١٩٨٦ (حينما تصورت أنني انتهيت من **الموسوعة**)، واختلفت معه في أسلوب تحريره، وقررنا عدم التعاون. ولكنه لم يُرجع إليّ ما أخذ حتى الآن. وهناك الناشر الذي تقاضى بضعة آلاف من الجنيهات مقدمًا، وحينما قررنا نشر **الموسوعة** في دار الشروق، قرر عدم إرجاع ما دفعت له. وبطبيعة الحال هناك عشرات الآلاف من الجنيهات التي دفعتها للسادة الباحثين الذين كتبوا دراسات جيدة من منظور معلوماتي، ولكن ليس لها قيمة كبيرة بعد أن انتقلت من التراكم المعلوماتي والتفكيك إلى التركيب والتأسيس.

المؤامرة اليهودية ضدي!

قد يكون من المفيد أن أتوقف هنا لأتناول المسألة التي تُطرح دائمًا عليّ، وهي: هل تعرض لك «اليهود» بشر؟ ماذا فعل بك الصهاينة؟

ابتداءً يجب أن أؤكد التمييز (الذي ورد عدة مرات في هذه السيرة) بين اليهود والصهاينة. وكما أشرت من قبل، لي كثير من الأصدقاء من أعضاء الجماعات اليهودية. ولكن يجب أن أضيف أن كبار المثقفين اليهود أصبحوا جزءاً من حضارتهم الأمريكية بخيرها وشرها، وهذا يعني أن قيادة الجماعات اليهودية قد وقعت في يد الصهاينة، ومعظمهم محدودو الذكاء ومثقفون من الدرجة الثالثة. وهذه من أكبر المشكلات التي

يواجهها أعضاء الجماعات اليهودية في العالم، إذ إن قيادتهم براجماتية قصيرة النظر تحل المشكلات الآنية، دون أن تفكر في المشكلات بعيدة المدى.

أما ماذا فعل بي الصهاينة، فهذه قصة طويلة. وقد أشرت من قبل إلى طلب الإسرائيليين عدم توزيع **موسوعة ١٩٧٥**. وليست عندي وثائق تثبت ذلك، ولكن هذا ما أخبرني به أحد كبار المسئولين. ولكن هناك وقائع أخرى محددة تبين أن يد الصهيونية كانت وراءها. وأولى هذه الوقائع حدث في الولايات المتحدة حينما كنت أعمل مستشارًا ثقافيًّا للوفد الدائم للجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك في منتصف السبعينيات. وقد لوحظ أن بيوت أعضاء الوفد تعرضت إلى سرقات أو حرائق الواحد بعد الآخر. وكان بيتي أنا في نيوجيرسي في المدينة الجامعية التابعة لجامعة رتجرز (حيث كانت زوجتي تدرس) وكان كل شيء باسمها، بما في ذلك التليفون، مما جعل من الصعب التوصل لعنواني. ولكن حين وُقعت اتفاقية كامب ديفيد، كتب الطلبة العرب رسالة احتجاج على الاتفاقية نُشرت في مجلة الجامعة بتوقيع د. هدى حجازي (زوجتي)، بصفتها رئيسة النادي العربي، نيابة عن كل الطلبة (كما تتطلب لوائح الجامعة). وكان هذا هو بداية الوصول إليَّ، ولم تمر ستة أشهر إلا وقد سُرق من منزلي كل شيء، كل ما أملك من متاع الدنيا، بما في ذلك مكتبتي الخاصة، ومسودات الكتب والمقالات التي كنت أعدها للنشر، وكل ملابسنا وأوراقنا الخاصة والأجهزة الكهربائية وبعض الأثاث، ونسخة الدكتوراه الوحيدة التي كتبتها زوجتي (وكانت قد خبأتها في **الموسوعة البريطانية**).

كنا نقوم في ذلك الوقت بالرحلة الطويلة التي أشرت إليها من قبل (إلى بعض مدن أمريكا الأساسية وبوتوريكو والمكسيك) التي تستغرق ثلاثة أسابيع. فجاءت عربة نقل ووقفت أمام منزلنا مدة يومين وحملت كل شيء تحت سمع وبصر قوات الأمن الخاص بالجامعة. وأبلغنا الشرطة ولكن لم يحدث شيء. إذ جاء المخبر ولوَّح لنا من طرف خفي بأننا لو ادعينا سرقة جواهر زوجتي (التي لم يكن لها وجود) فإنهم سيتعاونون معنا، حين نملأ استمارة التأمين. ويبدو أن هذا كان إجراءً روتينيًّا، الهدف منه رشوة الضحايا، حتى يلزموا الصمت ولا يتعب رجال الشرطة أنفسهم. وهذا منطق فاسد، علاوة على أن منزلنا (على أي حال) لم يكن مؤمَّنًا عليه، وحتى التأمين نفسه لم يكن مغامرة مضمونة، فلي أصدقاء كانوا يؤمِّنون على منازلهم، وحينما كانت تتعرض لسرقة أو حريق، فإن

شركات التأمين كانت تجد دائمًا عندها من الوسائل والحيل ما يجعلها تتملص من دفع التعويضات.

آلمتنا عملية السرقة هذه وسببت لنا كثيرًا من الدهشة، فبيتنا لم يكن يحتوي نفائس تستحق السرقة. فأخبرنا بعض الإخوة العرب، ممن تمرسوا في هذه الأمور، بأن من قام بها هم في غالب الأمر عملاء صهاينة. ومثل هذه العمليات الإجرامية الصغيرة (التي تأخذ شكل سرقة منزل عادية، ويُسرق معها كل شيء، بما في ذلك الأوراق والكتب ذات الأهمية السياسية) تغطي هدفًا سياسيًا أكبر هو الإرهاب النفسي وإفقاد التوازن. وقد نجحت هذه الجريمة في تحقيق غرضها، فقد أفقدتنا توازننا بعض الوقت - ولكن، بعض الوقت وحسب، والحمد لله.

أما الواقعة الثانية، فكانت مع مائير كاهانا. فبعد وصولي إلى الرياض بعدة أشهر للتدريس في جامعة الملك سعود (ابتداءً من سبتمبر عام ١٩٨٣) بدأت في تلقي سيل من الخطابات من جماعة كاخ الإرهابية الصهيونية التي يتزعمها مائير كاهانا تطلب مني التوقف عن نشاطاتي المعادية للصهيونية وإلا قاموا بقتلي. وكانت الخطابات مكتوبة بإنجليزية رديئة. وقد أرسلت إليَّ الجماعة ٦ رسائل على عنواني في القاهرة ثم ست أخرى على عنواني في الرياض، كما أرسلوا بضع رسائل إلى مدير **الموسوعة** الأول الأستاذ محمد هشام (وإلى بعض المثقفين المصريين). ولم أكن مصدقًا تمامًا لما يحدث، بل وقابلت الموضوع برمته بشيء من الاستخفاف في بادئ الأمر. ولكنني، مع هذا، أبلغت مباحث أمن الدولة في مصر ووزير الداخلية السعودي.

وحين وصلني الخطاب الثالث عشر بعد وصولي إلى القاهرة بيومين يخبرني بأنهم قد أعدوا لي مقبرة بهذه المناسبة، عرفت أن الأمر لا يحتمل الاستخفاف. وقد فوجئت بأن مباحث أمن الدولة كانت تشك في أنني أرسلت الخطابات لنفسي «من أجل الشهرة» (حسبما أخبرهم أحد أساتذة اللغة العبرية!)، ولم ينقذني من هذه الورطة سوى وصول خطابات مماثلة إلى بعض المثقفين المصريين. كما أن مائير كاهانا نفسه صرح لجريدة **يديعوت أحرونوت** (٢١ من فبراير عام ١٩٨٤) بأنه هو الذي قام بإرسال الخطابات إليَّ وإلى الأستاذ محمد هشام. فزودتني الحكومة المصرية بالحراسة اللازمة، وكان من ضمنها شرطيان يجلسان على مدخل منزلي (وكانا في حالة ملل دائمة)، ولكن مناظر الأبهة جعلت البعض يتصور أنني عُيِّنت وزيرًا، وبدأت التهاني تنهال على زوجتي!

وفي أثناء كتابة **الموسوعة**، كنا نصورٌ من كل مدخل صورتين، واحدة تُرسل بالبريد إلى المحرر أو الذي يقوم بكتابتها، والأخرى أحتفظ بها في مكان ما. وحينما أوشكت على الانتهاء كنت دائمًا أطلب عدة نسخ من الديسكات وأرسل بها إلى أماكن شتى داخل مصر وخارجها، وأعلن هذا في التليفون حتى يعرف الجميع أن الموسوعة قد أصبحت عملاً منتهيًا مستقلاً عني كمؤلف ومحرر.

وإذا كانت الواقعتان السابقتان من فعل «متطرفين»، فالواقعة التالية من فعل المؤسسة. فقد كشفت جريدة **العربي** (القاهرة) في عددها الصادر في ١١ من أكتوبر عام ١٩٩٣ أنها حصلت على وثيقة من داخل السفارة الأمريكية بالقاهرة عبارة عن خطاب موجه من جامعة بار إيلان الإسرائيلية إلى السفير الأمريكي بالقاهرة (وهي تبيِّن أنه كان يوجد تشاور مستمر بين روبرت بيلترو، السفير الأمريكي في القاهرة آنذاك، والمركز الأكاديمي الإسرائيلي، وأن ثمة تعاونًا أمريكيًا إسرائيليًا لتنشيط التطبيع وتسهيل مهام إسرائيل في مصر). وقد جاء في الخطاب:

«لقد سُررنا للغاية بخطابكم الرقيق، ويسعدنا أنكم تفهمتم حقيقة موقفنا. ولكن من المؤسف أنه رغم الفترة الطويلة التي عملنا فيها لتحقيق أهدافنا، ورغم المساعدات التي أتاحها لنا أصدقاؤنا في مصر، إلا أن دراستين متتابعتين أجراهما مركز أبحاث ومعلومات الشرق الأوسط التابع لجامعتنا أكدتا أن نسبة نجاح أهدافنا داخل مصر متواضعة جدًا، وتشبه الخطوات القليلة على طريق الألف ميل، ونأسف إذ نعتقد أن هذه الخطوات تضيع هباءً وبلا عائد في أغلب الأحيان».

وتضيف الرسالة: «إننا كإسرائيليين نجد أنفسنا الآن في موقف حرج، وقد أكد لنا د. يوسف جينات، المدير السابق للمركز الأكاديمي الإسرائيلي بالقاهرة، أن بعض الصحف والكُتَّاب المصريين يعمدون إلى تشويه كل نشاطات المركز ويتهمونه بالتجسس، ويصمون المتعاملين معه بالعمالة والخيانة بما يؤثر على صورتنا لدى الرأي العام في مصر».

وتقترح الرسالة تجاوز المأزق الإسرائيلي بقولها: «أعلم - يا سعادة السفير الأمريكي - أن ماركس (الملحق الثقافي الإسرائيلي) أبلغكم بكل التفاصيل ولدينا رؤية لحل الإشكالية، ونود أن نطرحها عليكم قبل البدء في التنفيذ. وأعترف في البداية بأن خطتنا بسيطة

وماكرة، ولكني متأكد من أنها ستعطي نتائج إيجابية. كما أن مدير الأكاديمية الشرقية للعلوم والآداب في إسرائيل والذي يتبعه المركز الأكاديمي متفائل أيضًا. فقد فكرنا في أن يقوم ماركس بإعداد بعض الأوراق تثبت أن هناك علاقة بين المركز الأكاديمي الإسرائيلي وبين عدد من رموز القوى السياسية في مصر التي تعادي السلام مثل د. رفعت السعيد القيادي البارز بحزب التجمع المصري أو الدكتور عبد الوهاب المسيري أو أحد رموز علماء الأزهر (الشريف) أو أحد رموز جماعة الإخوان المسلمين. هذا على سبيل المثال. إن تسريب معلومة كهذه سوف يثير جدلاً ولكنه في الوقت نفسه سوف يثبت الشكوك حول مواقفهم. وحتى لو أفرطوا في تكذيب هذه المعلومات، فإنها بلا شك سوف تبعث كثيرًا من الثقة في نفوس المتعاونين معنًا حقًا، خاصةً إذا تم الكشف عن هذه المعلومات بنفس الطريقة التي يكشف بها عن أسماء المتعاونين معنا بالفعل.

«وأحب ألا تنظر إلى هذه الفكرة بحُسبانها ساذجة أو بدائية، وأريدك أن تفكر فيها أكثر. كما أن المناقشة مع ماركس، وهو لديه المزيد من التفصيلات، سوف تكون مفيدة في انحيازكم للقرار الصحيح، كما أؤكد لك أن المركز الأكاديمي لن يتورط في أي مواقف إلا بعد الاطمئنان لرضائكم الكامل». (وقد حدث ساعتها أن أشيع أنني سأذهب إلى إسرائيل على رأس وفد ثقافي مصري، وقد ماتت الإشاعة عند ولادتها ولم أنفق وقتًا في تكذيبها، كما حاول الملحق الثقافي الإسرائيلي استئجار شقة في عمارتي من خلال وسيط، ولكنني رفضت حينما اكتشفت الأمر).

وبعد صدور **الموسوعة** وصفها بعض المعلقين السياسيين في إسرائيل بأنها معادية للسامية لأنها تفرق بين العقيدة اليهودية والإثنية (أو ما يسمَّى بالقومية) اليهودية. وفي **الجيروساليم بوست** (عدد ٢٥/ ٧/ ١٩٩٩) قال ديفيد واينبرج: «إن عداء الدولة المصرية تبدى في منح جائزة معرض الكتاب الدولي لعام ١٩٩٩ لموسوعة معادية للسامية من ثمانية مجلدات». وأعتقد أن الصهاينة يفعلون ذلك حتى لا يواجهوا الواقع، وحتى لا يشتبكوا فكريًا مع أطروحات تقوِّض رؤيتهم وتبين مدى أسطوريتها وزيفها. وأنا أشك كثيرًا في أن أيًا من المتحدثين الصهاينة قرأ **الموسوعة** واستوعب ما فيها. فبعض التصريحات تم الإدلاء بها بعد صدور **الموسوعة** بعدة أيام، أي أنهم استخدموا قوالب لفظية جاهزة، يبرزونها في كل المناسبات وتحت أي ظروف.

وقد أجرى معي مراسل مجلة **لنجوا فرانكا Lingua Franca**، وهي مجلة علمية شهيرة تصدر في الولايات المتحدة، حواراً بخصوص **الموسوعة**، وحينما لم يُنشر الحوار اتصلت به لأسأله عن السبب. فقال لي إن من شروط نشر الحوار أن تنشر وجهة النظر الإسرائيلية في **الموسوعة**، وإنه لم يجد مثقفًا إسرائيليًا واحدًا على استعداد لأن يدلي برأيه في **الموسوعة**. هل هذا نتيجة جهلهم باللغة العربية، أم عدم اهتمامهم بالرؤية العربية للصهيونية؟ لا يمكنني أن أجزم بشيء، ومع هذا أخبرني أحد أصدقائي الفلسطينيين ممن يعيشون في الأرض المحتلة، بأن صحفية إسرائيلية أعطته أربع مقالات عن الجماعة الوظيفية كنت قد كتبتها بالإنجليزية في **الأهرام ويكلي** وعبَّرت له عن سخطها الشديد على المقالات. والأرجح أن الإسرائيليين قد قرروا تجاهل **الموسوعة** والالتزام بمؤامرة الصمت.

وكل هذه الأفعال والمكايد التي تُدبر ضدي ليست جزءًا من مخطط سري يهودي رهيب، أو جزءًا من عداء اليهود الأزلي للأغيار، بل هي أفعال تقوم بها كثير من الدول ضد من يعاديها. وتاريخ المخابرات الأمريكية - على سبيل المثال - مليء بمثل هذه الوقائع. والمهم هو أن يدرك الإنسان أن العالم ليس بريئًا كما قد يتصور، وأن يحترس حتى لا يقع في يد من يعاديه.

تلقي النقاد للموسوعة

أما بخصوص تلقي النقاد لدراساتي المختلفة، فللأسف الشديد قام كثير من النقاد ولعهد طويل بحصري داخل إطار المعلومات الضيق والمستوى التحليلي السياسي. وعلى سبيل المثال حينما صدر كتاب **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني** (١٩٧٣) اشترك في مناقشته بعض كبار المفكرين المصريين، وظل التركيز بشكل كامل على البُعد السياسي (ربما باستثناء تعليقات الدكتور قدري حفني في البرنامج الثاني). وقد ظل الشكل الأساسي لمناقشة كل ما أكتب هو البُعد السياسي المعلوماتي، مع إهمال البُعد الفلسفي المعرفي. وحينما نشر فوكوياما كتاب **نهاية التاريخ** عام ١٩٨٨، أي بعد مرور ١٥ عامًا على نشر كتابي، وقام بعض هؤلاء المفكرين أنفسهم بمناقشة كتابه، لم يذكر أحد منهم كتابي بالخير أو بالشر، ولم يقارن أي منهم بين رؤيتي للتاريخ ورؤية فوكوياما: فالتصنيف في عالمنا العربي يتم من خلال المضمون (وهذا ما سميته الفكر المضموني، أي

الذي يرصد ويصنف من الخارج دون أن يصل إلى الوحدة الداخلية)، وقد صُنِّف كتابي على أنه كتاب عن «الصهيونية» (أي كتاب يتناول عالم السياسة) أما كتابه هو فعن «التاريخ» (فهو تاريخ). أما الفكر الكامن وراء المضامين، والنماذج والمفاهيم الكامنة وراء الفكر، فهو أمر تم تجاهله. كما أن ثمة هزيمة داخلية في الفكر العربي تجعل من الغرب المرجعية الوحيدة ومصدر المعرفة الأوحد، ولذا لم يتصور أحد أن كتابي ربما يكون قد طرح أفكار فوكوياما قبله بعدة سنوات، وربما بطريقة مغايرة تمامًا، ولكنه يتناول الإشكالية نفسها.

وحاولت أن أدعو النقاد إلى رؤية ما أكتب في إطار معرفي تحليلي يتجاوز الإطار المعلوماتي التراكمي، ولذا أعطي عنوانًا فرعيًا لمعظم كُتبي: **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة ـ الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة، وأخيراً هجرة اليهود السوفيت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات**، الذي كتبت في مقدمته:

«أرجو ألا يقال: «هذا كتاب جيد لأنه اعتمد على آخر المراجع والدراسات، ويحوي معلومات قيمة وحقائق كثيرة عن هجرة اليهود السوفيت»، أو: «هذا كتاب سيئ لأنه لم يعتمد على آخر المراجع والدراسات ولا يضم كل المعلومات والحقائق أو حتى معظمها». فالحاسوب، هذه الآلة المادية الصماء، هو الذي يضم كل المعلومات والحقائق أو معظمها، ولكنه مع هذا عاجز تمامًا عن ربطها أو تفسيرها أو صياغة نماذج تفسيرية ومتتاليات احتمالية ـ فعقل الإنسان وحده هو القادر على ذلك. ونحن قد كتبنا هذه الدراسة آملين ألا نقدم الحقائق والمعلومات وحسب، وإنما لنطرح كذلك، وبالدرجة الأولى، منهجًا في رصد الواقع وطريقة في التفكير، إذ ما يهم ليس كَمُّ الحقائق الذي يُحشد، وإنما طريقة النظر فيها وتحليلها».

ورغم هذا التحذير قام كثير من الكتَّاب بمدح وتقريظ هذا الكتاب بسبب ما يحوي من «معلومات قيمة»، فالآلة الإعلامية قادرة على فرم الكاتب وإعادة إنتاجه داخل النموذج المعلوماتي وكأنه مجرد كمبيوتر ممتاز، لا إنسان يحلل ويفسر. والطريف في الموضوع أن هناك البعض ممن ينظرون إلى دراساتي من هذا المنظور فلا يجدون فيها معلومات صلبة كافية، ولا الجداول التي يتوقون لها، ولا الإحصاءات التي تشفي غليلهم المعلوماتي،

ومن ثم فهم يرون أن أعمالي لا قيمة لها. وقد دعيت مرة لحضور مؤتمر عن الصهيونية، وقد سمعت أن أحد كبار المسئولين عنه اعترض على اسمي، فسألت عن السبب، فقيل لي إنه وصف أعمالي بأنها نظرية وحسب، والنظرية عند البعض هي مجرد أي كلام (وبالفعل هناك دراسات من هذا النوع) وليس إطاراً فكريًا يستحيل العمل المنهجي والمنظم دونه.

وأعاني كثيراً من صغار الصحفيين الذين يأتون للحصول على تصريح أو حوار ولكنهم يسجلون ما يعرفونه وحسب، فإذا وضعنا في الحُسبان فقرهم الثقافي والفكري الشديد، وعجزهم عن التعامل مع غير المألوف أمكننا تخيل حجم الكارثة. وكثيراً ما أصرح بشيء وأجد عكسه منشوراً، وكم من مرة صححت هذا الخلل! وكم من مرات سئمت مما يكتبون، واستغفرت الله لي ولهم! ومع هذا لابد أن أذكر أن هناك قلة من الصحفيين تأتي لتقابلني بعد أن تكون قد اطلعت على بعض كتاباتي وبلورت بعض الأسئلة الأساسية، ومن ثم يكون الحديث معهم متعة حقيقية.

وقد تمت قراءة كتاب **الفردوس الأرضي** بطريقة سياسية محضة، مع أنه كتاب يتعامل مع الأبعاد المعرفية والحضارية للواقع الأمريكي. ومع هذا لابد أن أشير إلى مقال نُشر في جريدة **الشرق الأوسط**، وهو للأسف بلا توقيع، كتبه ماركسي مهموم بفلسفة التاريخ، ولذا تحدى كل مقولاتي بذكاء شديد، وحاول أن يبيِّن أنها مقولات فكرية ليست لها علاقة بالتاريخ الحقيقي (الذي تحركه، حسب تصوره، وسائل الإنتاج)، ولكنه مع هذا اعترف بالمقدرة التفسيرية للمقولات التي أطرحها.

وقد اختتم فريدريك معتوق في تعليقه على كتاب **الأيديولوجية الصهيونية** المدخل الذي كتبه في الموسوعة الفلسفية العربية عن «علم اجتماع المعرفة عند العرب» بالعبارة التالية: «وصعوبة المشروع، ككل، (مشروع ظهور علم اجتماع معرفة عند العرب) تكمن في أن بروز الوعي الاجتماعي الجديد يترافق مع وجود عدو مغتصب يحارب هذا الوعي على كل الأصعدة. وليس صدفة، على أي حال، أن تتمحور أول دراسة متكاملة في علم اجتماع المعرفة، عندنا، حول موضوع الأيديولوجيا الصهيونية». ولعل هذه من الإشارات النادرة في الأدبيات العربية (حتى منتصف التسعينيات) إلى أحد أعمالي بوصفه جهداً فكريًا وطرحًا لقضايا فلسفية تتجاوز موضوع اليهود واليهودية والصهيونية.

أما باللغة الإنجليزية، فقد نشرت باربرا هارلو Barbra Harlowe كتابًا عن شعر المقاومة في العالم وتعرضت فيه لرؤيتي في جماليات شعر المقاومة (التي وردت في مقدمة العرس الفلسطيني)، والإشكالية الفلسفية الكامنة فيه: شعر يُعبِّر عن الرغبة في تغيير الواقع (الشكل القائم)، ولكن عليه أن يعبِّر عن هذه الرغبة الثورية من خلال شكل محدد.

كما قدمت د. فريال غزول (الأستاذة بالجامعة الأمريكية) عرضًا متميِّزًا لكتابي **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية** - في مقال لها كتبته بناء على طلب مجلة ميريب اليسارية ثم رفضت المجلة نشره دون إبداء الأسباب. ومن ثم نُشر في مجلة عربية أمريكية. لم تتعامل د. فريال مع كتابي باعتباره كتابًا يحوي «معلومات قيمة» و«كثيرة»، وإنما بوصفه دراسة في النماذج المعرفية، ووصفت الكتاب بأنه «عمل كلاسيكي جديد» يمزج بين السياسة الثورية وتحليل الخطاب والسيميوطيقا، ويشبه كتاب فرانز فانون **بؤساء الأرض**.

وفي معجم **دليل الناقد الأدبي** (للدكتور ميجان الرويلي وسعد البازعي) أفرد المؤلفان صفحة للحديث عن المحاولة التي أقوم بها في التحليل من خلال نماذج معرفية سواء في دراسة الصهيونية كجزء من الحضارة الغربية، أم حركة التمركز حول الأنثى كتعبير عن نموذج الحلولية.

أما بالنسبة لكتبي التي صدرت في النصف الثاني من التسعينيات (**أسرار العقل الصهيوني** [١٩٩٦] - **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة** [١٩٩٧] - **اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية** [١٩٩٨]) فقد كتب عنها كثير من المعلقين السياسيين بطريقة معرفية، وتناولوا الجوانب الحضارية والفلسفية المختلفة التي تطرحها هذه الكتب (العلم المنفصل عن القيمة - نهاية التاريخ واليوتوبيا التكنولوجية - علاقة الإبادة بعمليات الترشيد في الإطار المادي - فكر المؤامرة. . إلخ). ولعل كتابات الأستاذ سلامة أحمد سلامة من أهم ما كتب عن مؤلفاتي، فهو يبذل جهدًا غير عادي في فهم ما يقرأ بعمق، ثم يقوم بعملية التحليل والعرض استنادًا إلى هذه القراءة المتعمقة.

ثم صدرت **الموسوعة**. وقد فاق التلقي الإعلامي كل توقعاتي. كنت أتصور أنها ستُعرف كأداة بحثية خلال عامين أو ثلاثة. ولكن ما حدث أنني خلال شهر واحد وجدت نفسي محط اهتمام الإعلام، فدعاني تليفزيون الجزيرة (قطر) وأبو ظبي ودُبي والشارقة

(الإمارات) والمستقبل والمنار (لبنان) وANN وMBC (لندن) للحديث عنها، وكتب عنها كثير من الصحف. وجعلت جريدة الحياة صدورها خبراً رئيسيًا في الصفحة الأولى، ونشرت حوارات معي بشأنها في أهم الصحف العربية. وهذا الاهتمام الإعلامي لم يكن أمراً مألوفًا لدي، فاكتسحني تمامًا، وتوقفت - لأول مرة في حياتي - عن التفكير والتأمل والقراءة والكتابة، لأن الجهد الذي كنت أبذله في الإجابة عن الأسئلة والظهور في البرامج كان يستنفد كل طاقتي، ووجدت أن الاهتمام الإعلامي أصبح يتهدد حياتي الفكرية بالخطر، ولذا فكرت في شعار طريف أطرحه على الإعلاميين حين قررت الاختفاء والعودة إلى عالمي الهادئ: «أنا أفكر إذن أنا غير موجود»، بمعنى أنني حينما أستغرق في حياة الفكر، فلن أكون موجوداً أجيب عن أسئلة الصحفيين.

وكان الأستاذ هيكل من أوائل من تلقوا نسخة من **الموسوعة**، قبل طبعتها النهائية بعدة سنوات. وبعد صدورها، وفي مناسبات عديدة (من بينها ندوة في جامعة القاهرة ومقدمة للكتاب التذكاري عني) أدلى برأيه فيها فقال:

«إن مؤلف **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** أعطى أحلى سنوات عمره حاملاً لعبء علمي وبحثي وتنظيمي ومالي اقتص ضرائبه من شبابه ومن صحته، ومن اهتماماته الثقافية المتنوعة، ثم جاء هذا العمل الموسوعي يطغي ويزيح ويفرض نظامه الحديدي على رجل أقبل عليه ورضي بمسئوليته بحماسة شديدة وبحب».

«و**الموسوعة** عمل أظنه نادراً في نوعه وفريداً. وهو عمل أقبل عليه وتحمل مسئوليته صديقنا العزيز والمقتدر الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي وضعنا جميعًا أمام جهد معرفي وسياسي بالغ الأهمية جليل الأثر يستحق أن نقف معه بكل الاهتمام وبكل الاحترام كما يتناسب مع جهد صاحبه».

وأفرد الأستاذ عادل حسين نصف صفحة من مقاله الأسبوعي في جريدة **الشعب** (٢٦ من مارس عام ١٩٩٩) **للموسوعة**، وكان قد قرأ أجزاء كبيرة منها حين كان في السجن منذ عامين (إذ أرسل إليَّ برسالة شفوية قال فيها إن وجوده في السجن فرصة نادرة له أن يقرأ ما كتبت وأن مثل هذه الفرصة لا تُتاح له بعد خروجه وانشغاله بأمور حزب العمل وكتابة مقاله الأسبوعي). ولعل أهم ما جاء في هذا المقال - من وجهة نظري - تركيزه على الجانب التنظيري:

«. . . فموسوعة عبد الوهاب المسيري إذا كانت في جانب منها تقوم على جبل أشم من المعلومات المدققة، فإن الجانب الآخر الأهم هو قدراته التنظيرية الجبارة، فهذه القدرات هي التي أعطت موسوعته مغزاها المعرفي المتميز».

«فكل مراجع الموضوع (تقريبًا) غربية ويهودية، ولو اقتصر جهد عبد الوهاب على مجرد النقل والترجمة (كما هو حال غالبية الدراسات العربية المعاصرة) لظل إنجازه مشكوراً وإن كانت فائدته محدودة، ولكن زادت قيمة العمل أضعافًا مضاعفة، لأن عبد الوهاب بفضل الله صاحب عقلية نقادة قادرة على النفاذ إلى أعماق ما يقرأ، وقادرة على كشف الزيف والتناقضات فيما يقرأ داخل المراجع الغربية واليهودية، وقادرة بالتالي على تحليل المعلومات المنشورة، وإعادة تفسيرها وتركيبها على نحو يجعلنا أقدر على فهم اليهود، وعلى فهم واقعهم الحالي، وما جرى لهم في التاريخ. وقد ابتكر في ذلك مفاهيم نظرية جديدة، وسك لها مصطلحات ملائمة، ويُعَدُّ هذا إضافة مقدرة للفكر العربي والعالمي في المجالات المختلفة للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

«لا شك في أن تطبيق هذه المفاهيم والمناهج على دراسة اليهودية والصهيونية قد ضاعف ـ كما قلت ـ **قيمة الموسوعة** وفائدتها، وهي الآن سلاح معرفي إستراتيجي بتار في مواجهتنا مع إسرائيل، ومع الحلف الصهيوني الأمريكي. فالشرط الأول لهزيمة العدو، هو أن تعرفه حق المعرفة. . .».

وقد تناول عادل حسين في المقال نفسه كتاب **إشكالية التحيز** وعَدَّه «من أهم المؤلفات التي صدرت في الأعوام الأخيرة (على مستوى العالم)، وهو حافز للإبداع العربي في مواجهة المقلدين لنظريات الغرب دون وعي أو بصيرة».

ثم توالت بعد ذلك الدراسات والمقالات عن **الموسوعة**، فكتب جمال الغيطاني في **الأخبار** وصلاح منتصر في **الأهرام** («أهم إصدار ثقافي في النصف الثاني من القرن العشرين»)، وأحمد رجب في **الأخبار** ووجيه أبو ذكري في **الوفد** وأحمد ثابت في **السياسة الدولية** وعبد العال الباقوري في **العربي** (القاهرة) («نستطيع أن نقول ـ دون مبالغة ـ بدأت مرحلة ما بعد **الموسوعة**»)، ود. أنيس صايغ في **السفير** (لبنان) («رجل في مؤسسة ومؤسسة في رجل»)، وغيرهم كثيرون.

وقد عقد مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية على مدى يومين ندوة بإشراف د. نازلي معوض ود. أحمد ثابت عن الموسوعة تحدث فيها الأستاذ أمين العالِم والأستاذ محمد سيد أحمد ود. عبد العليم محمد ود. محمود عبد الفضيل وغيرهم؛ ستصدر في الكتاب الحواري الذي سيصدر في جزأين بعنوان **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري** والذي كتب مقدمته الأستاذ هيكل.

وقد نفدت الموسوعة بعد صدورها بعام ونصف العام وقام الأفراد بشرائها، أما المؤسسات فلم تفعل (باستثناء الدكتور القاسمي حاكم الشارقة الذي اشترى مائتي نسخة، وقام بتوزيعها على مؤسسات إمارته). وقام بيت العرب (الذي تديره د. هدى عبد الناصر) بإصدارها على هيئة CD. ثم قامت دار الشروق بإصدار طبعة موجزة من الموسوعة بعنوان **الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في مجلدين**.

الفصل الخامس
الموسوعة: الموضوعات الأساسية

الجماعات الوظيفية

ذكرت من قبل رفضي وهمَ الموضوعية المتلقية، والاتجاه نحو التراكم المعلوماتي، وتصور أنه يمكن للدارس أن يرصد الواقع بشكل سلبي. بدلاً من ذلك طرحت فكرة النموذج كأداة تحليلية أساسية. وكما أسلفت، استخدمت في **الموسوعة** ثلاثة نماذج، النموذج الأول والثاني مترابطان هما الحلولية والعلمانية الشاملة، تعاملت من خلالهما مع المستوى العام للظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية. وقد سبق تناولهما. أما النموذج الثالث، نموذج الجماعات الوظيفية، فقد استخدمته للتعامل مع مستويات أكثر تخصصا.

والجماعات الوظيفية هي جماعة يستجلبها المجتمع من خارجه أو يجندها من داخله (من بين الأقليات الإثنية والدينية أو حتى من بعض القرى أو العائلات)، ويوكل إليها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، من بينها رغبة المجتمع في الحفاظ على تراحمه وقداسته. فقد تكون هذه الوظائف مشينة (البغاء - الربا - الرقص - التمثيل أحيانًا)، أو متميزة وتتطلب خبرة خاصة (الطب والترجمة)، أو أمنية وعسكرية (الخصيان - المماليك)، أو لأنها تتطلب الحياد الكامل (التجارة وجمع الضرائب). وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشري الوظيفي لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة لمستوطنين جدد لتوطينهم في المناطق النائية - الحاجة إلى فتيات يقمن بوظائف جديدة في المجتمع لا يعُدَّها المجتمع في بداية الأمر «محترمة» مثل العمل في السينما والملاهي الليلية). كما أن المهاجرين عادةً ما يتحولون إلى جماعات وظيفية (في المراحل الأولى من استقرارهم في وطنهم الجديد)، ذلك لأن الوظائف

الأساسية (في الزراعة والصناعة) في وطنهم الجديد عادةً ما يكون قد تم شغلها من قِبَل أعضاء الأغلبية.

ويتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بأن علاقتهم بالمجتمع علاقة نفعية تعاقدية، إذ يُنظر إليهم باعتبارهم وسيلة لا غاية؛ دوراً يُؤدي أو وظيفةً تُؤدى. وهم يُعرَّفون في ضوء الوظيفة التي يضطلعون بها لا في ضوء إنسانيتهم المتكاملة. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادةً ما يكونون عناصر حركية لا ارتباط لها ولا انتماء، تعيش على هامش المجتمع، ويقوم المجتمع في الوقت نفسه بعزلهم عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه المجتمعي، ولذا فهم يعيشون في جيتو خاص بهم في حالة اغتراب. وهم بسبب عزلتهم، وعدم انتمائهم، وعدم وجود جذور لهم بين الجماهير أو المجتمع عادةً ما يشعرون بعدم الأمن. لهذا نجد في كثير من الأحيان أنهم يكونون على مقربة من النخبة الحاكمة يقومون على خدمتها (والنخبة الحاكمة، على أى حال، هي التي استوردتهم في غالب الأمر). وتعبيراً عن عدم الإحساس بالأمن، يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بالادخار ومراكمة الثروة (التي تدخل على قلوبهم شيئًا من الطمأنينة). كما أنهم عادةً ما يحلمون بوطنهم الأصلي، الذي يتحول إلى بقعة مثالية (صهيون) يحلمون بالعودة إليها، ولكنهم في واقع الأمر لا يفعلون. وهم عادةً ما يقولون إنهم سينفقون مدخراتهم في بلدهم الأصلي، حيث سيحيون حياة حقيقية، وحيث يمكنهم تحقيق ذواتهم التي ينكرونها. ولهذا تصبح علاقتهم بالزمان والمكان اللذين يوجدون فيهما واهية للغاية، إذ يحل محلهما مكان وزمان مثاليان وهميان.

ولتوضيح أسباب ظهور الجماعات الوظيفية، ذكرت ما يلي في **الموسوعة**: «من الأيسر على الإنسان أن يتعامل بحياد مع بشر لا يكترث بهم، إذ يمكن أن تسري عليهم الحسابات المالية الصارمة التي لا تعرف الضحك أو البكاء، الخير أو الشر، حسابات المكسب والخسارة التي لا قلب لها. وتصبح العملية التجارية والمالية حينذاك مفرغة تمامًا من أي مضمون اجتماعي أو إنساني أو أخلاقي أو عاطفي. أما إذا كانت هناك اعتبارات عاطفية أو أخلاقية (كأن يُقرض الإنسان أخته الصغيرة التي يحبها، أو عمه العجوز الذي استولى على ثروة أبيه، أو حتى جاره المسكين الذي يسعل في المساء)، فإن عملية التبادل المحايد ستكون مرهقة للغاية من الناحية العصبية والنفسية، وستؤدي إلى أن يفقد المجتمع

إحساسه بقدسيته وطهارته ونقائه، وإلى تصعيد التنافس داخله وزيادة حرراته، وهو ما يهدد تماسكه. لكل هذا، كان المجتمع يكل وظائف معيَّنة (مثل وظيفة التاجر أو المرابي أو جامع الضرائب) تتطلب الموضوعية والحياد والقسوة، إلى متعاقدين وافدين يتم عزلهم عن المجتمع والاستفادة منهم في أداء هذه الوظائف.

«ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن العنصر الوظيفي القتالي (المرتزقة)، فهذا العنصر كي يؤدي وظيفته، وهي قتل أعداء سيده الذي يدفع أجره، عليه أن يتسم بالحياد والموضوعية والقسوة، وعليه ألا يمارس تجاههم أي إحساس بقدسيتهم وحرمتهم، حتى يمكن له أن يقتلهم بشكل آلي، محايد بارد. فهو إن مارس تجاه ضحيته بعض مشاعر الحب أو البغض وأحس بأنها تقع داخل نطاق المحرَّم وتتمتع بشيء من القداسة، فإنه لن يقوم بعمله بشكل آلي وهو ما قد يؤدي إلى تدمير جهازه العصبي، إما لأنه سيحاول أن يكبح مشاعر الحب والشفقة، وإما لأنه سينغمس في مشاعر الكره والانتقام. كما أن المرتزق، لو كان عضواً في المجتمع، سيؤدي إلى تفككه لأنه سيكون موضع حب من يكرهون الضحية وموضع كره من يحبونها، وهي درجة من الحرارة لا يمكن للمجتمع أن يحتفظ بتماسكه معها».

«ويسري نفس المنطق على المهن المشينة، مثل مهنة البغاء. فمهنة كهذه تتطلب ولا شك قدراً كبيراً من الموضوعية والحياد والانفصال عن المجتمع حتى يتمكن الإنسان من تحويل جسد إنسان آخر إلى مجرد آلة أو أداة، وهذا أمر عسير للغاية في إطار الترابط الاجتماعي والألفة والإيمان بقداسة الجماعة التي ينتمي إليها المرء، فالآلة لابد أن تكون الغريبَ الذي لا حرمة له ولا قداسة حتى يمكن استخدامها واستعمالها والانتفاع بها (أي حوسلتها). كما أن البغيَّ إن مارست عواطف الحب والكره أثناء ممارستها وظيفتها فإنها تُستهلَك تمامًا، ومن ثم كانت البغايا في معظم المجتمعات التقليدية يتم استيرادهن من الخارج (الإثيوبيات في معظم بلاد إفريقيا - اليونانيات والإيطاليات في مصر - اليهوديات من منطقة الاستيطان في روسيا القيصرية). وحتى حين كانت البغايا يجندن من العنصر السكاني المحلي، فإنهن عادةً ما كنّ يرتدين أزياء خاصة ويَقْطن في أحياء خاصة حتى يتم الحفاظ على المسافة بينهن وبين المجتمع ككل. بل ومن الطريف أن البغايا في السودان مثلاً، حتى وإن كنّ من أصل سوداني، عادةً ما يدعين أنهن إثيوبيات، وذلك حتى تظل المسافة اللازمة لأداء الوظيفة قائمة. وأصبحت كلمة «إثيوبية» تعني «بغيًا»، فالكلمة ذاتها تخلق المسافة النفسية

وتضمن الحوسلة، تمامًا كما حدث في أوربا حين أصبحت كلمتا «تاجر» و«مرابي» مرادفتين لكلمة «يهودي» (وأحيانًا «يوناني»)، في فترات تاريخية مختلفة، وكما حدث في الدولة العثمانية حين أصبحت كلمة «تاجر» مرادفة لكلمة «أرمني»، وكما حدث في أمريكا اللاتينية حين أصبحت كلمة «توركوس» (أي «تركي»، والتي كانت تشير إلى كلٍّ من اليهود والعرب) مرادفة لكلمة «تاجر».

«ومن أهم الأمثلة التي تشرح هذه الفكرة ما حدث للقوات البريطانية في الهند في نهاية القرن التاسع عشر، إذ اجتذبت هذه القوات عددًا من البغايا البريطانيات، ويبدو أن هذا قد أنقص من هيبة هذه القوات أمام نفسها وربما أمام السكان المحليين. كما بدأ بعض الجنود البريطانيين يرتبطون عاطفيًا بالبغايا من بنات جلدتهم، وهو ما أدَّى إلى حالة من التنافس بين الذكور وزيادة حرارة هذه الجماعة العسكرية. وقد أخلَّ هذا بالضبط والربط، فتم إرجاع البغايا البريطانيات واستيراد بعض البغايا اليهوديات الروسيات من منطقة الاستيطان في روسيا القيصرية، وبالتالي تم التخلص من فائض الطاقة الجنسية بطريقة محايدة رشيدة لا تدخل فيها أي عواطف حب أو كره، وذلك دون الإخلال بالتماسك الداخلي للمجتمع، ودون تصعيد للتوتر الاجتماعي بين أعضائه.

«والأمر نفسه يسري على المشتغلين بمهن متميِّزة، فالإنسان المتميِّز يتمتع برهبة غير عادية تحيط به الهالات. والخبرات النادرة التي يمتلكها الإنسان المتميِّز تجعله يقترب من السحرة والكهنة الذين يقفون على حدود الطبيعة على علاقة بعالم الغيب وما وراء الطبيعة، يحاولون الحصول على المعرفة من خلال هذه العلاقة للسيطرة على الطبيعة. وإن تَحوَّل المشتغلون بمثل هذه الوظائف إلى مثل يُحتذَى، فإنهم سيُولِّدون قدرًا عاليًا من التوتر في المجتمع، الذي يتطلب دورانه اليومي وجود عدد من الناس يدخلون في علاقة تتسم بحد أدنى من التراحم والمساواة. ولذا لابد من عزلهم. والإنسان المتميِّز (الطبيب ـ الكاهن ـ الساحر)، إن أصبح إنسانًا عاديًا مساويًا للآخر، فلن يحتفظ بهيبته ولن يتمكن من أداء وظيفته التي تتطلب قدرًا من الانفصال عن مجتمع الأغلبية والتعالي عليه...

«ومن أطرف الأمثلة على الجماعات الوظيفية المهنية المتميِّزة لجوء بعض المدن الإيطالية إلى استجلاب قضاة غرباء لضمان حيادهم وموضوعيتهم. ولعل استمرار رجال القضاء

في إنجلترا (وغيرها من الدول) في ارتداء الشعر المستعار هو محاولة من جانبهم لأن يحتفظوا بمسافة بينهم وبين المجتمع فيكونوا مثل الجماعة الوظيفية التي تتمتع بالحياد والتجرد والموضوعية. ولايزال حكام مباراة كرة القدم غرباء متعاقدين، فالحكم لابد وأن يكون محايداً؛ أداة أساسية لا يمكن للمباراة أن تتم بدونها، مع أنه هامشي إذ لا تمس قدماه الكرة.

«وباختصار شديد، يمكن القول بأن تَرَكُّز الحياد والدنس والتعاقد في جماعة بشرية هامشية يعني أن بقية أعضاء المجتمع المضيف يمكنهم التمتع بالدفء والتراحم، وأن تَرَكُّز التَميُّز في مجموعة هامشية أخرى يعني خفض حدة التوتر الاجتماعي، وأن تَرَكُّز الشَّين في مجموعة ثالثة يعني أن المجتمع سيتمتع بطهره الأخلاقي والفعلي المادي».

«ومن أهم الأسباب الأخرى لظهور الجماعات الوظيفية حاجة أعضاء النخبة الحاكمة إلى جماعة بشرية ليست لها قاعدة من القوة (بسبب عزلتها عن الجماهير) يمكن استخدامها (لتنفيذ مخططاتها ولخدمة مصالحها) دون أن تكون لهذه الجماعة المقدرة على المشاركة في السلطة بسبب افتقادها للقاعدة الجماهيرية، وهي لهذا السبب ستلتصق تمامًا بالنخبة الحاكمة وستقوم على خدمتها بولاء أعمى، إذ إن بقاءها الجسدي ذاته منوط بمدى رضا النخبة الحاكمة. وعادةً ما تكون قوات الحرس الملكي (وأحيانًا كل من يعمل داخل البلاط الملكي) من المتعاقدين الغرباء. بل ويُلاحَظ أن النخبة الحاكمة قد تَستجلب جماعة وظيفية لضرب طبقة صاعدة. ففي بولندا، لاحظت النخبة الحاكمة الإقطاعية (شلاختا) أن ظهور بورجوازية محلية قد يهدد سلطتها وقد يُسرِّب كثيراً من فائض القيمة (التي تود أن تحتكره لنفسها) إلى أعضاء هذه الطبقة الجديدة المنافسة. كما أن ضمها لأوكرانيا كان يعني أنها في حاجة إلى وسطاء تجاريين يقومون بإدارة ضياعهم هناك. فاستجلبت الطبقة الإقطاعية عدداً من التجار الألمان (من بينهم اليهود) ووطنتهم في مدن خاصة بهم (الشتتل) وقامت بحمايتهم بالقوة العسكرية البولندية. وقامت هذه الجماعة الوظيفية الجديدة بتنشيط التجارة في إطار خطة النخبة الخاصة بضرب العناصر التجارية المحلية ومنعها من مشاركتها السلطة».

وقد ذكرت أسبابًا أخرى في **الموسوعة**، لكنني اقتبست الأسباب السابقة بالذات لعلاقتها بتحول أعضاء الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية.

وأعضاء الجماعة الوظيفية عادةً من حملة الفكر الحلولي والعلماني الشامل (وهكذا

تلتقي النماذج الثلاثة). فهم يتحولون إلى شعب مختار لا علاقة له بالآخر، بل إنه يقوم بحوسلته، فالآخر إن هو إلا مصدر للربح والنفع لعضو الجماعة الوظيفية. ولذا نجد أن عضو الجماعة الوظيفية يتسم بازدواجية المعايير: فهو يحكم على جماعته بمعيار وعلى الآخر بمعيار آخر. كما أن علاقته بأعضاء جماعته قوية للغاية، فهو يعتمد على الجماعة لبقائه واستمراره، بينما تتسم علاقته بأعضاء المجتمع المضيف بالبرود والتعاقدية.

وكما بينت في **الموسوعة**، فإن الجماعات الوظيفية تظل قائمة، تضطلع بوظيفتها، إلى أن تظهر جماعات محلية قادرة على الاضطلاع بهذه الوظائف، فيتم الاستغناء عن الجماعة الوظيفية وتصفيتها، وتصبح وظائفها وظائف عادية يقوم بها أي عضو كفء في المجتمع. (وهذا ما حدث للجماعات اليهودية في الغرب، إذ أصبحت جماعات وظيفية دون وظيفة، وهذا هو جوهر المسألة اليهودية في تصوري).

ومن أهم الجماعات الوظيفية:

١ ـ الجماعات الوظيفية المالية (ويُطلَق عليها عادةً في المصطلح الغربي «الجماعات الوسيطة»)، التي يقوم أعضاؤها بالتجارة وأعمال الربا وجَمْع الضرائب، وبنشاطات مالية مختلفة أخرى مثل السمسرة والبورصة وتغيير العملة والمزادات (الأرمن في الدولة العثمانية ـ اليونانيون في مصر ـ الصينيون في جنوب شرقي آسيا (إندونيسيا وماليزيا والفلبين وغيرها من الدول) ـ اللبنانيون والهنود في شرقي إفريقيا).

٢ ـ الجماعات الوظيفية القتالية. التي يضطلع أعضاؤها بدور القتال، مثل المماليك والإنكشارية والساموراي والجنود السويسريين (الحرس السويسري).

٣ ـ الجماعات الوظيفية الاستيطانية. وهي جماعات بشرية تُوطِّنها الإمبراطوريات في مناطق نائية أو إستراتيجية بهدف تعميرها أو التحكم فيها أو قمع سكانها، مثل بعض سكان كريت واليونان الذين وُطِّنوا في الشرق في العصر الهيليني.

ويمكن عَدُّ أعضاء الجماعة اليهودية في أوكرانيا (ممثلي النخبة الحاكمة الإقطاعية في بولندا) جماعة وظيفية مالية استيطانية، وهي أهم الجماعات الوظيفية من منظور **الموسوعة**.

٤ ـ ثمة جماعات وظيفية أخرى مثل الجماعات الوظيفية الحرفية والمهنية المتميِّزة التي يتطلب العمل فيها مهارة خاصة، مثل الطب وقطع الماس وصنع التحف والاتجار فيها. والجماعات الوظيفية التي يعمل أعضاؤها في وظائف يرى المجتمع لسبب أو لآخر أنها

مشينة، مثل نزح المجاري ودباغة الجلود والجزارة وجمع القمامة ودفن الموتى والبغاء وتنفيذ أحكام الإعدام. وهناك الجماعات الوظيفية الأمنية التي يعمل أعضاؤها في وظائف حساسة بسبب طابعها الأمني أو بسبب قربها من الحاكم وحياته الخاصة (الوزراء والأقزام والخصيان والجواسيس والطهاة).

وقد ولَّدتْ من نموذج الجماعة الوظيفية نموذج الدولة الصهيونية الوظيفية التي أسسها الغرب لتضطلع بوظيفة محددة. وتتسم هذه الدولة الوظيفية بمعظم (إن لم يكن كل) سمات الجماعة الوظيفية (ومن هنا التسمية)، فقد استورد الاستعمار الغربي سكانها من خارج المنطقة وغرسهم غرسًا في العالم العربي، ثم عرّفها في ضوء وظيفتها الاستيطانية والقتالية. وهي تدين بالولاء لراعيها الإمبريالي، تدافع عن مصالحه نظير أن يدافع هو عن بقائها وأمنها ويضمن لمستوطنيها مستوى معيشيًا مرتفعًا. وعلاقة الدولة الوظيفية بالإمبريالية علاقة نفعية، فالراعي الإمبريالي يدعمها طالما لعبت دورها الاستيطاني وأدت وظيفتها القتالية. وهي دولة منعزلة عن وسطها العربي، غير متجذرة في المنطقة، فهي في الشرق العربي وليست منه، منعزلة عن الزمان والمكان. وحيث إن السكان الأصليين يقاومون وجودها ـ كما هو متوقع منهم ـ تحولت إلى جيتو مسلح يتسم بكثير من الحركية والدينامية. وتستخدم هذه الدولة الوظيفية معايير مزدوجة: أحدها لليهود والآخر للعرب. وهي ذات نزعة حلولية واضحة، فاليهود وحدهم على علاقة أزلية بأرض فلسطين، أما الفلسطينيون أنفسهم فعلاقتهم بها هامشية، وإسرائيل تَعُدُّ نفسها موضعًا للحلول، واحة للديموقراطية ونورًا للأمم. لكل هذا يمكن القول بأن الدولة الصهيونية هي إعادة إنتاج لمفهوم الجماعة الوظيفية في العصر الحديث وفي الشرق العربي علي هيئة دولة وظيفية.

وقد أدلى الصهاينة بعدد من التصريحات تبين أنهم أدركوا الطبيعة الوظيفية للدولة الصهيونية ولسكانها الذين تمت حوسلتهم تمامًا (أي تحويلهم إلى وسيلة ليس لها أهمية في حد ذاتها) لصالح الغرب. وأهم وظائف الدولة الصهيونية على الإطلاق (حتى عهد قريب) هي الوظيفة القتالية (لا التجارية أو المالية)، فعائد الدولة الوظيفية الأساسي عائد إستراتيجي، والسلعة أو الخدمة الأساسية الشاملة التي تنتجها هي القتال: القتال مقابل المال، أي أنها وظيفة مملوكية بالدرجة الأولى. وفيما عدا ذلك، فإنها ديباجات اعتذارية وتفاصيل فرعية.

أصول نموذج الجماعة الوظيفية

نموذج الجماعة الوظيفية، شأنه شأن كثير من المفاهيم التحليلية، يعود بالدرجة الأولى إلى تجربتي الحياتية، فإدراك الفرق بين التعاقد والتراحم الذي أشرت إليه من قبل ساهم أيضًا في تطوير هذا المفهوم (فالجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل في علاقة تراحمية مع المجتمع). وقد لاحظت ـ كما أسلفت ـ الفروق الواضحة بين البورجوازية الريفية والبورجوازية الحضرية (بورجوازية أهل القاهرة والإسكندرية)، مما جعلني أتوصل إلى أن موقع الإنسان الطبقي وحده لا يحدد موقفه، وأن هناك عناصر غير اقتصادية (مثل الانتماء والثقافة) تمتزج مع العناصر الاقتصادية، بحيث لا يمكن فصل الواحد منها عن الآخر.

وقد نشأت في دمنهور التي كان أهلها يتباهون بأنه لا يوجد فيها أي تاجر أجنبي، وأن التاجر الأجنبي الوحيد ذُبح منذ زمن بعيد! وقد حكى لي والدي قصة مصنع الكبريت الموجود في دمنهور. فقد قرر أحد الرأسماليين الدماهرة أن يؤسس هذا المصنع، فاستدعى خبيرًا أجنبيًا حتى يُصنِّع خلطة الكبريت، وحينما طلب منه أن يُعلِّمه أسرار المهنة رفض (لأنه كان يعرف أن صاحب المصنع سيقوم بطرده بعد ذلك). فأخبر الرأسمالي الدمنهوري خبيره الأجنبي بأنه سيقوم بعدة إصلاحات معمارية. وبالفعل قام بإعادة تشييد السقف حينما كان الخبير يقضي إجازته السنوية، ولكنه بنى كوة سرية في السقف يمكنه من خلالها مراقبة الخبير وهو يُعد خلطة الكبريت. فكان صاحب المصنع يتظاهر بأنه عائد لمنزله ثم يصعد إلى سقف المصنع وينام على بطنه ليراقب السيد الخبير، ويعود إلى منزله ويقلده إلى أن توصل إلى سر الخلطة فطرده (وليقارن هذا بتكالبنا الحالي على السلع المستوردة وعلى الملكية العقارية وعلى مظاهر الاستهلاك السخيفة!).

وقد عشت في الإسكندرية منذ عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٦٣، وكانت الإسكندرية مدينة تهيمن عليها جماعات اليونانيين والإيطاليين وغيرهم إلى أن كان عام ١٩٥٦ (مع العدوان الثلاثي) وحل محلهم مصريون. ولاحظت أن هناك بعض الصناعات (مثل صناعة السينما وقطاعات الفن: الغناء ـ الرقص ـ بل والرسم والنحت أحيانًا) يتركز فيها الأجانب وبعض يهود مصر (تمامًا مثلما لاحظت أن كثيرًا من مضارب الأرز في الإسكندرية يمتلكها يونانيون) وأن هذه الصناعات والقطاعات يتم تمصيرها (أي تصفية

الجماعات الوظيفية التي تتركز فيها) بظهور عناصر مصرية محلية. وقد رأيت أبي داخل هذا النمط: تاجر من دمنهور يتحول إلى أحد رجالات الصناعة حينما يرحل أصحاب المصانع الأجانب الذين كان يشتري منهم البضائع. وقد لاحظت ضعف الانتماء الوطني عند أبناء الأجانب الذين زاملتهم في جامعة الإسكندرية، فمصر بالنسبة لهم هي مجرد مكان يستمتعون به (أخبرني أحد طلبتي المصريين من أبناء المتعاقدين في أحد البلاد العربية أنه حينما سأل أبويه عن السبب في أنهم لا يعيشون في مصر أخبراه بأنهم لو عاشوا في مصر فإنهم لن يستطيعوا أن يقضوا عطلتين: واحدة في مصر والأخرى في أوربا، وسيضطرون إلى قضاء عطلة واحدة لاغير!).

ومما استرعى انتباهي، أن بعض الوظائف التي كانت هامشية يضطلع بها الأجانب وحدهم تصبح وظائف محترمة تحلم بها بنات الناس الطيبين. خذ على سبيل المثال وظيفة المضيفة؛ حتى الستينيات وبداية السبعينيات، لم يكن أحد يذكر أن أخته أو إحدى قريباته تعمل مضيفة، وكانت المضيفات يقلن دائمًا إنهن سيعملن لعدة سنوات ثم يستقلن؛ أي أن عملهن بهذه الوظيفة ليس هو نهاية المطاف. وكان نفس الوضع ينطبق على الممثلات. أذكر أن إحدى طالباتي كانت ممثلة، وتصادف أن قابلتها في مبنى التليفزيون، فاختبأت وراء أحد الأعمدة الضخمة في مدخل مبنى التليفزيون حتى لا أراها، ولا أتحقق من هويتها كممثلة. وقد اختلف الأمر الآن تمامًا، فقد أصبحت وظيفة المضيفة أو الممثلة هي حلم كل بنات الطبقة المتوسطة، وسمعت أن هناك راقصات جامعيات يُعلنَّ عن أنفسهن بهذه الصفة ويفتخرن بها. بل وسمعت أن واحدة منهن خريجة كلية الطب! فمثل هذه المهن أصبحت مهنًا محترمة لا يُعهد للغرباء أو للجماعات الهامشية بالقيام بها (بسبب تزايد علمنة المجتمع وحداثته).

كان يمكن لكل هذه التجارب أن تظل مجرد تجارب شخصية، لولا قراءتي لكتاب ماركس **المسألة اليهودية** الذي يتحدث فيه عن سيادة العلاقات التعاقدية في المجتمع بحسبانه «تهويدًا» للمجتمع. وكذلك كتاب المفكر الماركسي (التروتسكي) أبراهام ليون Abraham Leon **المسألة اليهودية**، ويتبدى أثره بشكل واضح في مدخل «التجارة» في موسوعة ١٩٧٥ حيث طورت مفهومه للأمة/ الطبقة:

«ويُعَدُّ اشتغال اليهود بالتجارة سببًا في استمراريتهم وفي احتفاظهم بنوع من

الاستقلال «العنصري» و«القومي». فقد ذابت وانصهرت كل شعوب الإمبراطورية الرومانية إلا اليهود، لأنهم كانوا يقومون بوظيفة محددة واستمروا في القيام بها بعد سقوط الإمبراطورية. وقد استمر هذا الوضع في المجتمع الإقطاعي الأوربي لأنه مجتمع كان يقوم على التفريق بين الطبقات والجماعات، كما كان مجتمعًا تصطبغ فيه العلاقات الإنتاجية بصبغة دينية، أي أن المجتمع الإقطاعي الأوربي كان يعزل اليهود على مستويين اقتصادي وديني/ حضاري ـ أي على جميع المستويات تقريبًا. ولكل هذا، احتفظ اليهود باستقلالهم وقوانينهم ومحاكمهم، مما حولهم إلى ما يمكن تسميته بالأمة/ الطبقة، أو مجتمع شبه قوميٍ في استقلاله الاقتصادي والحضاري، وإن كان استقلاله لا يعود لتميزه القومي وإنما لتميّزه الطبقي. ويمكن تخيل المجتمع الإقطاعي الأوربي بشيء من التبسيط على أنه مجتمع زراعي/ مسيحي داخله مجتمع آخر تجاري/ يهودي، وتكون اليهودية هي بمنزلة «بورجوازية مجمدة» في المجتمع الزراعي، أو «بناء فرعي» تجاري/ رأسمالي في «البناء الأساسي» الزراعي الإقطاعي».

وتم طرح هذه الرؤية بشكل أكثر ترابطًا في كتاب **الأقليات اليهودية بين التجارة والادعاء القومي** (١٩٧٥).

وقد ازداد نموذج الجماعات الوظيفية تبلوراً في الرياض، إذ يُشار إلى الأجانب أمثالي من العاملين في البلاد الخليجية باسم «الوافدين» وأحيانًا «المتعاقدين». وقد كان اصطلاح «متعاقدين» يصف موقف العاملين في دول الخليج ورؤيتهم بدقة. فهم موجودون في هذه الدول لأنها في حاجة إلى خبراتهم. وحينما يكتسب أهل البلد هذه الخبرات، فعلى المتعاقدين أن يعودوا إلى بلادهم. فالعلاقة بين البلد المضيف والمتعاقد علاقة تعاقدية نفعية. وكانت بعض الجهات ممن يعمل فيها المتعاقدون لا تخبرهم بتجديد عقودهم أو إلغائها إلا في آخر لحظة، وقيل إن الهدف هو ضمان كفاءة المتعاقد وولائه، اللذين لا أساس لهما سوى العقد، وينتهيان فور إلغائه ! كما كان يُستغنى أحيانًا عن المهنيين ذوي الخبرة الذين يتقاضون مرتبات عالية (الأساتذة الجامعيين مثلاً) ويُستبدل بهم مهنيون حديثو التخرج: بهدف التوفير، «لفك الواحد باثنين»، كما يقال! وهذه العبارة هي حوسلة كاملة للمتعاقد، أي تحويله إلى وسيلة، وتحويله من كيف إلى كم.

وبالفعل يعيش كثير من المتعاقدين في عزلة لا يشعرون بأي عاطفة نحو الوطن المضيف، علاقتهم به تنتهي مع انتهاء العقد (أخبرني أحد الزملاء الأمريكيين أنه سيبقى في

السعودية حتى آخر قطرة بترول)، ويتحدث كثير منهم عن العودة إلى بلاده الأصلية، ولكنها في واقع الأمر تتحول في ذهنهم إلى أرض الميعاد يتحدثون عن العودة إليها ولا يعودون إلا عند انتهاء العقد، فالوطن الأصلي ليس سوى النقطة المرجعية الصامتة التي تقوض العلاقة بين الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما (فهو مقيم مؤقت)، مما يجعله شخصية حركية، وكيانًا غير متجذر في أي شيء، ويجعله يتحمل وضعه لأنه وضع مؤقت وحسب.

وكان كثير من المتعاقدين يعيش في ظروف معيشية مزرية لا يمكنه هو نفسه أن يرضى بها في بلده، ولكنه قَبِل ذلك حتى يحقق التراكم. وينتج عن هذا تقتير شديد على النفس إلى درجة متطرفة أحيانًا. كنت أعرف متعاقداً يعمل طبيبًا في السعودية، وهذا يعني أنه يتقاضى راتبًا لا بأس به. ومع هذا لم يكن يسافر إلى مصر إلا في الأتوبيس ليوفِّر على نفسه بضعة ريالات. والسفر بالأتوبيس شاق للغاية ويستهلك جزءًا لا بأس به من الإجازة. والأدهى من ذلك أنه كان يسكن في شقة مع بعض زملائه، ولكن لأن غرفته كانت أضيق الغرف، طلب أن تُقاس الشقة ويدفع كل شخص الإيجار بمقدار ما يستغل من أمتار، أي أن حياته تحولت إلى كم مطلق، فهو يَعُدُّ نفسه وسيلة لا غاية. وطبعًا التقتير على النفس هو أساس التراكم، وكل هذا يتم باسم أنه لا ينفق في مكان إقامته المؤقت، حتى يمكنه أن ينفق عن سعة في بلده الأصلي، فذاته التي ينكرها في مكان عمله، لا يمكن تحقيقها إلا في وطنه الأصلي.

ويعيش المتعاقدون عادةً في جيتو خاص بهم، إما في معسكرات عمال (إن كانوا عمال نظافة مثلاً) وإما في شقق مكيفة الهواء (إن كانوا من المهنيين). ولكن سواء أكانت معسكرات بسيطة أم شققًا مكيفة فإنها بعيدة عن أصحاب البلد. والمتعاقدون لا علاقة لهم بالأوضاع السياسية ولا بعامة الشعب في بلدهم المضيف. فهم يتبعون الحكومة أو الكفيل. أما الحلولية فهي تظهر في تباهي المتعاقدين ببلدهم وكأنهم شعب الله المختار (وقد لاحظت من قبل علاقة التصوف بالتجارة).

وقد أحببت السعوديين إلى درجة كبيرة، إذ وجدت بين طلبتي وفاءً وطيبة وذكاءً خارقًا. وفكرت مرة في أن أرتدي الزي السعودي حتى لا يشعر طلبتي بأن أستاذهم مختلف عنهم، فنحن كلنا عرب ومسلمون (خاصةً وأن ابني كان يرتدي «الثوب» السعودي، لأن هذا هو الزي المدرسي. ولكنه أحبه وقضى السنوات الثلاث التي قضاها

في السعودية مرتديًا الثوب. وكنت أشجعه على ذلك بسبب الإحساس بالمساواة الذي يولِّده الثوب، فهو لا يُفرق بين الخفير والأمير). وكنت أتحدث مع صديق سعودي عن عزمي هذا، فحذرني من أن أفعل، إذ سيُعَدُّ هذا محاولة للتقرب من السعوديين وشكلاً من أشكال النفاق. وحينما تعمقت في موضوع الرداء هذا، اكتشفت أنه ليس مجرد زي محلي وإنما هو في واقع الأمر حاجز نفسي أقامه المجتمع (بشكل واعٍ أو غير واعٍ) حتى يظل هناك حد واضح بينه وبين «المتعاقدين الغرباء» (وهذا هو الاسم الذي اخترته في البداية لأعضاء الجماعات الوظيفية)، وهو أمر مفهوم تمامًا. ففي بعض البلاد الخليجية يزيد عدد المتعاقدين على أهل البلاد، ولذا يمكن أن تذوب هُوية أهل البلد إن هم اختلطوا بالوافدين. واكتشفت أن هناك حواجز غير الرداء (علاقات التزاور ـ العلاقات بين الذكور والإناث)، أي اكتشفت لغة كاملة من الرموز لتفريق أهل البلد عن الغرباء المتعاقدين، ووجدت شبهًا كبيرًا بين وضع اليهود في الحضارة الغربية (يعيشون في البلد ولكنهم ليسوا منه) والمتعاقدين الغرباء. (ومع هذا لابد أن أذكر أن صلاة الجماعة في السعودية (وباقي الشعائر الإسلامية) التي تجمع بين المتعاقدين والسعوديين نجحت في إزالة الفوارق ولو لبضع لحظات يمارس أثناءها الجميع إنسانيتهم المشتركة، مما كان له أعمق الأثر على العلاقة بين الفريقين).

وقد بيَّنت أن نموذج الجماعة الوظيفية بدأ في الظهور في **موسوعة ١٩٧٥**، فتعمق واتسع في السعودية ثم الكويت، وخرج من عالم التجارة إلى عالم النشاط الإنساني ككل، ووضع الغريب في المجتمعات الإنسانية، بل والطبيعة البشرية ذاتها (أو الإنسانية المشتركة، كما أفضل القول الآن). ودرست بعض أعمال زيميل Zimmel، عالم الاجتماع الألماني الذي كتب عن سوسيولوجيا الغريب. وبطبيعة الحال قرأت بعض أَعمال كارل ماركس وماكس ڤيبر وفرنر سومبارت Werner Sombart الذين يتناولون إشكالية أصول الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية (رأسمالية اليهود المنبوذة، كما يسميها فيبر). كما درست بعض الأدبيات الخاصة بالجماعات (التجارية) الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية في علم الاجتماع الغربي.

ومن أطرف مصادر نموذج الجماعة الوظيفية ما ذكرته في الموسوعة أنني قرأت في إحدى الصحف عن «أن بعض تجار المخدرات في مصر استحدثوا أسلوبًا جديدًا لتقديم المخدرات في «الغرزة» (أي المكان الذي يجتمع فيه جماعة من مدخني المخدرات

ليمارسوا فيه هوايتهم). فالأسلوب التقليدي هو أن يمر «الغرزجي» (أي الشخص الذي يخدم داخل الغرزة) «بالجوزة» على جماعة المدمنين. وقد وجدت أن الغرزجية جماعة وظيفية لها شعائرها وسماتها المحددة، فهم يقضون معظم ساعات اليوم في محل عملهم، أي أن الجيتو الخاص بهم هو مكان الإقامة والعمل في آن واحد. وتأخذ عملية العزل في حالتهم وضعًا بيولوجيًا متطرفًا، إذ إنهم لابد أن يتناولوا طاجنًا يحتوي على قطع كبيرة من اللحوم مخلوطة بالخضر في مزيج من بقايا الحشيش. ومهمة هذا الطاجن هو إطعامهم، مثلهم في ذلك مثل البشر كافة، إلا أنه يزودهم بما يكفيهم من المخدر حتى لا يكونوا في حاجة إلى المشاركة في التدخين. علاوة على هذا، فالطعام الذي يتناولونه له جانبه الفسيولوجي الواضح، ولكنه إلى جانب هذا يرمز إلى ناحية شعائرية ورمزية. فالطاجن يعني التضامن (وأكل العيش والملح) ويُقوِّي الأواصر بين أعضاء الجماعة الوظيفية. وهو يعني أيضًا إدمانهم هذا الطعام واعتمادهم الكامل عليه وضمان استمرارهم كجماعة وظيفية. فالطعام هنا هو بديل الوطن الأصلي (أو صهيون)، فهو يفكك من الأواصر التي تربط عضو الجماعة الوظيفية مع المجتمع المضيف ويُقوِّي صلاته بأعضاء جماعته.

«وهو يشبه الطعام الشرعي عند اليهود الذي يجعل من تناول الطعام مع الآخر أمرًا شبه مستحيل تقريبًا، ولذا تزداد غربة اليهودي عن المجتمع ويزداد ارتباطه بجماعته. والطاجن يشبه أيضًا عملية الخصي والمرتبات المرتفعة التي يتقاضاها بعض مثقفي العالم الثالث من المنظمات الدولية أو الدول الأجنبية أو النظم الحاكمة، فهذه المرتبات تمكنهم من العيش حسب أسلوب حياة معينة لا يمكنهم الاستغناء عنه (فهو كالطاجن الذي يدمنه «الغرزجي»)، وبعد قليل يفقد هؤلاء الإرادة الحرة المستقلة (أي أنها عملية تشبه الخصي تمامًا)، فيعتمدون اعتمادًا كاملاً على ولي نعمتهم وينفذون أوامره دون تساؤل. إن الطاجن، مثله مثل الخصي أو صهيون أو المرتبات المرتفعة، كلها آليات للعزل عن المجتمع ولتقوية التضامن من الداخل.

«ولكن، وبرغم كل محاولات العزل الكاملة هذه، فإن الغرزجية يستبطنون أسلوب مرتادي الغرز تمامًا ويتوحدون بهم، ولذا فإن أجورهم المرتفعة تغريهم باقتفاء أثر المدخنين فيدمنون أنواعًا أخرى من المخدرات ويتركون أعمالهم أيامًا لينفقوا فيها مدخراتهم مقلدين

الزبائن في منح البقشيش ودعوة الآخرين للتدخين على نفقتهم، أي أن عملية العزل الكاملة تؤدي إلى الانصهار الكامل في نمط حياة المدمنين، فيتحول الغرزجي إلى مدمن ويبدد نفسه، رغم أن المُفترَض فيه أنه هو نفسه أداة التبديد».

بعد أن وصفت هذه الجماعة الوظيفية، رأيت جماعة وظيفية أخرى أكثر تبلوراً. فقد «قام بعض تجار المخدرات من أصحاب الغرز بتدريب القرود على وظيفة الغرزجية بدلاً من البشر، وهم بهذا قد توصلوا إلى أداة كاملة ليست لها أي تطلعات إنسانية أو نقائص بشرية، فالقرود (عادةً) لا يدخنون الحشيش ولا يدمنونه، كما أنهم ليسوا في حاجة إلى الطاجن الخاص ولا يتقاضون أجوراً، ومن ثم فإن تكاليفهم بسيطة. وإلى جانب كل هذا، نجد أن القردة تلزم نفس المكان/ الجيتو بطبيعتها ولا تُوجَد عندها رغبة في مغادرته لإنفاق مدخراتها وتبديد ذاتها. بل وتم تدريبها على القيام بأعمال الري في زراعة المخدرات، بينما يتفرغ العنصر البشري لأعمال الحراسة التي قد تتطلب قدراً أعلى من الذكاء. واستخدام القرود كجماعة وظيفية يبيِّن مدى ذكاء تجار المخدرات وإدراكهم الغريزي لقانون الجماعة الوظيفية إذ إن القرد كائن ذو بُعد واحد، يمكن توظيفه من أجل المنفعة الاقتصادية (وهو يتجاوز تمامًا مبدأ اللذة الذي يسبب التوترات في المجتمعات العلمانية ويضعف من تماسكها). والقرد «كائن» وظيفي طبيعي ومادة محايدة تمامًا ولا تؤرقه تطلعات أو محاولة لتجاوز ذاته المادية أو الطبيعة/ المادة، فهو يعيش في المادة وبها وعليها».

ولكن لعل العنصر الحاسم في تطوير نموذج الجماعة الوظيفية هو كتابة **الموسوعة** ذاتها، فمن خلال عمليات الرصد المستمرة لوظائف اليهود بدأ نمط محدد يظهر ويتكرر، حاولت في بداية الأمر تفسيره من خلال الأطروحات التي استخدمتها في **موسوعة ١٩٧٥**. ولكن ضاق نطاق النمط السائد عن التفاصيل المتزايدة، فاضطررت إلى توسيع حدوده وإعادة تسميته عدة مرات إلى أن انتهى بي الأمر بمصطلح «جماعات وظيفية».

معاداة اليهود والجماعة الوظيفية

استخدمت في **الموسوعة** مفهوم الجماعة الوظيفية في تفسير ظواهر عديدة من بينها: ظاهرة الجيتو، وظاهرة الدولة الصهيونية (كما بينت من قبل)، وتصاعد معدلات الحلولية

بين أعضاء الجماعة اليهودية. ولكن من أهم استخدامات مفهوم الجماعة الوظيفية كمنوذج تحليلي كان استخدامه في تفسير ظاهرة «العداء لليهود» («العداء للسامية» كما تسمَّى)، فبينت أن العداء لليهود، بوصفه شكلاً من أشكال العداء للأقليات والغرباء والأجانب (و«الآخر» على وجه العموم)، هو إمكانية كامنة في النفس البشرية التي تنفر من كل ما هو غير مألوف، وبالتالي فهو إمكانية كامنة في كل المجتمعات. كما أن هناك بشراً في كل مجتمع لا يقنعون بما لديهم من ثروة أو رزق، ويرغبون دائمًا في الاستيلاء على ما يملكه الآخرون، وبخاصة ما يمتلكه أعضاء الأقلية الذين لا يتمتعون عادةً بنفس الحصانة وبنفس الاستقرار اللذين يتمتع بهما أعضاء الأغلبية. ومع هذا، تظل هذه الأفكار والدوافع في حالة كمون ولا تعبِّر عن نفسها إلا من خلال أفعال عنف وكره فردية متفرقة أو من خلال أشكال من التحايل على أعضاء الأقلية أو من خلال أعمال أدبية أو قصص أو أساطير، ما دام المجتمع مستقراً ولكل عضو فيه وظيفته.

ولكن ثمة عناصر تؤدي إلى تحوُّل هذه الدوافع النفعية من حالة الكمون إلى حالة التحقق حيث تتعدد الأفعال الفردية وتصبح ظاهرة اجتماعية. ومن أهم تطبيقات نموذج الجماعات الوظيفية استخدامه في تفسير الأسباب التي تؤدي إلى ظهور معاداة اليهود وانتقالها من حالة الكمون إلى مستوى الظاهرة الاجتماعية. وقد بينت في الموسوعة أن معظم الجماعات اليهودية كانت تشكل جماعات وظيفية قتالية وتجارية في المجتمعات القديمة، وخاصةً في المجتمع الغربي من العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر. وقد كانت الجماعات الوظيفية تتكون دائمًا من عناصر بشرية غريبة عن المجتمع حتى يمكنها أن تضطلع بوظائف كريهة أو مشبوهة أو متميِّزة تتطلب الموضوعية والحياد وعدم الانتماء، وعادةً ما يحقق أعضاء الجماعة الوظيفية ثروات ضخمة تجعلهم موضع حقد من أعضاء الأغلبية.

ولكن أعضاء الجماعات الوظيفية، برغم غربتهم وتميزهم، كانوا يجدون أنفسهم في قلب الصراعات المختلفة في المجتمع، وبخاصة الصراعات الناشبة بين أعضاء النخبة الحاكمة وبين الطبقات الأخرى للمجتمع، خصوصًا الطبقات الشعبية، إذ إن قطاعات من النخبة الحاكمة كانت تستخدم أعضاء الجماعات الوظيفية لضرب بعض طبقات المجتمع لاستغلالها أو كبح جماحها. فأعضاء الجماعة هم سوط في يد الحاكم، أو هكذا كان يراهم المحكومون، ولكنهم أيضًا كبش الفداء الذي يتم التخلص منه عند الحاجة وأمام

الهجمات الشعبية، فالأداة ليست غاية في ذاتها. وبرغم أن هذه الهجمات على الجماعات اليهودية (الوظيفية) في الغرب تُعدُّ هجمات عنصرية، فإنه يجب ألا نهمل الجانب الشعبي فيها وأنها تمثل جزءاً من تمرُّد الجماهير على عملية الاستغلال، وإن كان تمرداً قصير النظر، كما هي الحال عادةً مع الهبّات الشعبية. ولم تكن هذه الثورات ثمرة إدراك عميق لحركيات الاستغلال، ولذا اقتصرت على تحطيم الأداة الواضحة أمامهم والمباحة لهم.

لكن هذا الوضع ليس وضعاً عاماً ولا عالميّاً ينطبق على كل اليهود في كل زمان ومكان، فهو ينطبق بالأساس على الجماعات اليهودية في العالم الغربي، وبالذات منذ بداية العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر، كما ينطبق على كثير من الأقليات الأخرى. ولذا، فهو يَصلُح إطاراً تفسيريّاً لمعظم جوانب ظاهرة معاداة اليهود بما أن أغلبية يهود العالم كانوا يوجدون في أوربا مع نهاية القرن الثامن عشر، وفي بولندا على وجه الخصوص.

والجماعة الوظيفية ـ كما أسلفنا ـ تضطلع بوظيفة مهمة في المجتمع. وبالتالي، فإن وجودها في حد ذاته لا يؤدي بالضرورة إلى تحوُّل العداء الكامن إلى هجوم شعبي. لكن مثل هذا التحول يحدث حينما تحل طبقة جديدة محلية أو عالمية محل الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو حينما تطوِّر الدولة أجهزة مركزية تضطلع بوظائف هذه الجماعة. أو حينما يزداد نصيب الجماعة الوظيفية الوسيطة من الثروة مع تزايد الفقر في المجتمع أو في بعض شرائحه. كما أن وجود تميز ثقافي أو ديني أو عرْقي أو اجتماعي يساهم في عزل الأقلية عن الأغلبية، وإذا كان التميز مركباً على أكثر من مستوى، فإن العزلة تزداد عمقاً.

وحتى أبيِّن للقارئ أن تحول كثير من الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية مرتبط بحركيات اجتماعية وتاريخية، بالدرجة الأولى، وليس بالجوهر اليهودي، وحتى لا أخلع صفة الإطلاق على صفات اليهود، فتكتسب بُعداً نهائيّاً وتبدو وكأنها مقصورة عليهم دون سواهم، أشرت إلى وضع الصينيين في إندونيسيا، والهنود في جنوب إفريقيا، ويهود اليديشية في أوكرانيا حينما كانت تابعة لبولندا. فالنخبة الحاكمة كانت هولندية مسيحية في إندونيسيا، إنجليزية مسيحية في جنوب إفريقيا، بولندية كاثوليكية في بولندا. وكانت الجماهير إندونيسية (جاوية) مسلمة أو وثنية في إندونيسيا، سوداء وثنية في جنوب إفريقيا، وأوكرانية أرثوذكسية في أوكرانيا. أما الجماعة الوظيفية الوسيطة التجارية،

فكانت صينية كونفوشيوسية في إندونيسيا، هندية (هندوكية أو مسيحية أو مسلمة) في جنوب إفريقيا، يهودية في أوكرانيا. كما كانت عدة سمات أخرى (لغوية وثقافية) تفصل الجماعة الوظيفية الوسيطة عن النخبة وعن الجماهير. وحينما يصل التدرج إلى هذه الدرجة من التبلور، وحينما تدعم الاختلافات الدينية والثقافية والعرْقية الاختلافات الطبقية، تصبح التربة مهيأة لانفجارات اجتماعية هائلة ذات أبعاد عرْقية كما حدث بالفعل في انتفاضة شميلنكي.

وقد كان يهود بولندا هم أغلبية يهود العالم في أواخر القرن الثامن عشر. وفي هذه المرحلة التاريخية، حدث بينهم أيضًا انفجار سكاني أدَّى إلى تزايد عددهم خمسة أو ستة أضعاف، ومن ثم زاد بروزهم العددي والاقتصادي. كما شهد المجتمع البولندي آنذاك بداية ظهور طبقات محلية بديلة وأجهزة قومية تحل محل الجماعة الوظيفية الوسيطة. وتزايد في هذه المرحلة فقر قطاعات كثيرة من المجتمع البولنديين. وفضلاً عن ذلك، كان أعضاء الجماعة اليهودية يتحدثون اليديشية ويدينون بشيء من الولاء للثقافة الألمانية، بينما كان الألمان هم الأعداء التقليديين للسلاف والبولنديين. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية لم يشاركوا بشكل فعَّال في الحركة الوطنية البولندية التي كانت ذات تَوجُّه معاد لليهود لأسباب تاريخية مركبة (من أهمها اضطلاع اليهود بوظيفة جمع الضرائب وعوائد الضياع فيما يسمى بنظام «الأرندا»). لكل هذا، تفجرت معاداة اليهودية في بولندا وروسيا بشكل حاد (خاصةً بسبب تعثر التحديث في هذه البلاد).

إن تناولي لظاهرة معاداة اليهود واليهودية لم يلجأ إلى فكرة الجوهر الثابت ولا رغبة اليهود المتأصلة في كذا أو كذا، وإنما حاول أن يقدم قراءة مركبة لهذه الظاهرة لا تتجاهل الخاص والداخل ولا تهمل العام والخارج، وتحاول قدر استطاعتها ألا تسقط في أي تعميمات اختزالية عنصرية.

«اكتشاف» اليهود من جديد

مع اتساع الرؤية وترابط الأفكار وظهور النماذج التحليلية (التي تربط الخاص بالعام والماضي بالحاضر) والانتقال من التفكيك إلى التأسيس، بدأتُ في مراجعة كثير من المقولات والنماذج التحليلية السائدة. فوجدت أن الخطاب التحليلي العربي ينحو منحنيين متناقضين، فهو إما أن يميل إلى التعميم (العلمي) الشديد («الصهاينة إن هم إلا عملاء

للاستعمار» ـ «إسرائيل إن هي إلا كذا») وإما إلى التخصيص التآمري الشديد («اليهود مختلفون عن البشر» ـ «اليهود هم كذا بطبيعتهم عبر الزمان والمكان»).

ومراجعة المفاهيم والنماذج التحليلية تتطلب مراجعة المصطلحات. فعلى سبيل المثال، يتصور كثير من الباحثين في الظواهر اليهودية والصهيونية أن مصطلحًا رئيسيًا مثل «يهودي»، مصطلح محدد المعنى واضح الدلالة يشبه في وضوحه وتحدده مصطلحًا مثل «ألماني». ويبدو أن هذا هو الوهم العام. أخبرني أحد مندوبي المبيعات لدار الشروق أن بعض مرتادي معارض الكتب من العرب يمسكون بكتابي المعنون **من هو اليهودي؟** ثم ينحونه جانبًا قائلين: «نحن نعرفه، هو ابن... وخلاص»، كأن المسألة محسومة تمامًا بالنسبة لهم، مع أنهم في إسرائيل ذاتها لا يزالون يحاولون الإجابة عن هذا السؤال. ويلاحظ أنه ظهرت في الانتخابات الإسرائيلية الأخيرة أحزاب ذات طابع إثني، تعبر عن هويات أصحابها ومصالحهم، وهي هويات مختلفة، بسبب اختلاف أصولها الحضارية والعِرْقية (مغاربة ـ روس ـ مغاربة متدينون ـ فلاشاه... إلخ).

ومثل هؤلاء العارفين يتحدثون عن «اليهود» وكأنهم كتلة واحدة متماسكة ومتجانسة فعلاً. ويصبح افتراض الوحدة والتماسك والتجانس أقل كمونًا وأكثر وضوحًا حينما يتحدث الباحث عن اليهود بصفتهم «الشعب اليهودي» الذي يعيش في «المنفى»، وهو ما يعني أن اليهود ينتمون إلى تشكيل حضاري واحد، وأن لهم مصيرًا واحدًا، ومستقبلاً واحدًا، وربما عرْقًا واحدًا، وانتماءً ثقافيًا واحدًا، وتاريخًا واحدًا، وهذا هو جوهر النموذج الإدراكي والتحليلي الصهيوني.

ولكني وجدت أن مقدرة هذا النموذج التفسيرية محدودة للغاية. ولذا بينت من خلال الدراسة المتأنية عدم تجانس «اليهود»، ومن ثَمَّ فكما قلت هم ليسوا شعبًا واحدًا (شعب بلا أرض) وإنما هم أقليات بعضها حقق الاندماج، وبعضها انصهر تمامًا، وبعضها يعاني من مسألة يهودية ما (فهناك مسائل يهودية كثيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان). والجماعات التي لا تكوِّن شعبًا واحدًا، لا يقال عنها إنها تعيش في المنفى «مشتتة» (كما يدَّعي المصطلح الصهيوني). قد يكونون منفيين بالمعنى الديني، وهذا يعني أن هذه إرادة الله، ولذا نجد أن اليهودية الحاخامية تحرِّم العودة إلى فلسطين إلا بعد عودة الماشيح، ويجب الانتظار في صبر وأناة إلى أن يأذن الله. ومحاولة العودة من خلال الإرادة

الإنسانية الزمنية ومن خلال الإمبريالية (كما يفعل الصهاينة) هي - من منظور ديني يهودي - من قبيل إرغام الإله وفرض الإرادة البشرية عليه، ومن يفعل ذلك يرتكب خطيئة «دحيكات هاكتس» والتي تعني «التعجيل بالنهاية» (كما أخبرني صديقي الحاخام يوسف بيخر الذي يحارب الصهيونية بكل جوارحه دفاعًا عن اليهودية، وكما ورد في كثير من المراجع). كل هذا يعني أنه يجب عدم الخلط بين الإيمان الديني والحقيقة الزمنية (كما يفعل الصهاينة وأعداء اليهود). فأعضاء الجماعات اليهودية يوجدون في كل أنحاء العالم بكامل إرادتهم دون قسر أو إرغام، وإلا فبم نفسر أن غالبية يهود العالم لا تزال خارج إسرائيل، وأنه لا يقطن في إسرائيل سوى حوالي ربع يهود العالم؟ وقد صدرت بالفعل كتابات بعنوان الدياسبورا (أي الشتات) لا تضم فصولاً عن الولايات المتحدة أو كندا بحسبان أنهما وطن قومي ثان! بل إن يهود أمريكا قد جعلوا من إسرائيل وطنًا أصليًا، فأصبحوا يهودًا / أمريكيين (شأنهم شأن الأيرلنديين / الأمريكيين، والألمان/ الأمريكيين. . . إلخ). لكن الوطن الأصلي هو البلد الذي تهاجر منه لا إليه. وقد بينت في **الموسوعة** تطور الهُويات (لا الهوية) اليهودية من هوية عبرانية إلى هوية عبرانية/ يهودية، ثم تشعبها إلى هويات مختلفة باختلاف الحضارات التي ينتمي إليها أعضاء الجماعات اليهودية.

وقد بيَّنت في **الموسوعة** كذلك ما يعرفه الجميع، وهو أن ثمة فارقًا بين اليهودية واليهود. فاليهودية عقيدة دينية لها سمات معينة، واليهود هم من يؤمنون (أو يدَّعون الإيمان) بها. ولا يوجد مجال لترادف الواحد بالآخر (هل يوجد ترادف بين الإسلام والمسلمين أو بين المسيحية والمسيحيين؟). وبينت أن عدم الترادف هذا يزداد عمقًا في حالة اليهودية التي عرَّفت اليهودي بطريقة عقائدية، كما تفعل كل الأديان (اليهودي هو من يؤمن باليهودية)، ولكنها عرَّفته أيضًا بطريقة عرْقية، كما تفعل العقائد البيولوجية الحتمية (اليهودي هو من يولد لأم يهودية). وينقسم أعضاء الجماعات اليهودية إلى عدة أقسام أساسية: إشكناز وسفارد ويهود البلاد الإسلامية. ولكن إلى جانب ذلك بيَّنت أن هناك جماعات يهودية هامشية لا حصر لها ولا عدد. فهناك على سبيل المثال لا الحصر السامريون الذين لا يؤمنون بالتلمود ولا بمعظم كتب العهد القديم، وإنما يؤمنون بأسفار موسى الخمسة أساسًا ولكن النص الذي يتداولونه مختلف عن ذلك المتداول بين اليهود كافة، ومركزهم هو جبل جرزيم في نابلس، لا جبل صهيون، وهم لا يؤمنون بمجيء

الماشيَّح. وهناك أيضًا القرَّاءون الذين تمردوا على التلمود (بتأثير الفكر المعتزلي الإسلامي)، وزلزلوا اليهودية الحاخامية من جذورها، لكن لم يبق منهم سوى بضعة آلاف في كاليفورنيا وبعض مناطق روسيا وإسرائيل. وهناك بقايا يهود كايفنج في الصين، يعبدون يهوه الذي يسمونه تين (السماء) ويتعبدون في معبدين يهوديين، أحدهما لعبادة الإله والآخر لعبادة الأسلاف، وملامحهم صينية تمامًا، ويقدمون إلى أسلافهم قرابين من لحم الضأن. أما هم فلا يمانعون في أكل لحم الخنزير. ويمكن أن نشير إلى يهوديتهم بأنها كونفوشيوسية (تمامًا مثلما نجد أن يهودية بني إسرائيل في الهند يهودية هندوكية). وهناك عشرات من الجماعات والطوائف والفرق اليهودية الأخرى الهامشية.

لهذا كله، وجدت أن مصطلح «يهودي» مصطلح عام للغاية، ومقدرته التفسيرية والتصنيفية ضعيفة، إن لم تكن منعدمة، بسبب عموميته وإطلاقه. ولعل عدم تحدد مصطلح «يهودي» يظهر في عبارة تستخدمها الإحصاءات اليهودية لتشير إلى مجموعة من الناس يصنفون على أنهم «يهود» ولكنهم ليسوا يهودًا حسب أي من التعريفات القائمة، ولذا يُشار إليهم على أنهم «يهود بشكل ما» (بالإنجليزية: جويش سام هاو Jewish somehow).

لكل ما تقدم أسقطت من معجمي تمامًا كلمة «اليهود» على عمومها وإطلاقها، وأتحدث عنهم «كجماعات يهودية». ويتميز نموذج الجماعات اليهودية بأنه ينظر إلى اليهود من الخارج، داخل سياقهم الحضاري والاجتماعي العام بصفتهم أقليات دينية وإثنية ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها من الأقليات، كما أنه ينظر إليهم من الداخل بصفتهم جماعات يهودية لها رؤيتها الخاصة ومنظورها الخاص اللذان يختلفان (في بعض النواحي) عن رؤية مجتمع الأغلبية، ولها دوافعها التي تحركها، والمعنى الداخلي الذي تسقطه على ما تقوم به من أفعال. وهذا الداخل والخارج والخاص والعام متفاعلان متداخلان.

والتفاعل بين الداخل والخارج والخاص والعام يظهر في دراستي لإشكالية الإبادة النازية ليهود أوربا، فقد بدأت بأن وضعتها في السياق (العام) للحضارة الغربية بحسبانها حضارة تمجد القوة وتجعل مصلحتها معيارًا وحيدًا أوحدَ للحكم على الظواهر، وبعَدِّها حضارة إمبريالية عنصرية تتمركز حول نفسها ولا ترى الآخر إلا بصفته مادة تستخدم.

وفي مجال دفاعه عن نفسه، أثناء محاكمته في نورمبرج، بيَّن ألفريد روزنبرج، أحد أهم الزعماء والمنظرين النازيين، أن نظرية التفاوت بين الأعراق هي جزء لا يتجزأ من

الفكر الغربي. فأشار إلى أنه تعرف لأول مرة على مصطلح «الإنسان الأعلى» (السوبرمان) في كتاب عن الاستعماري الإنجليزي كتشنر، وأن مصطلح «الجنس المتفوق» أو «الجنس السيد» مأخوذ من كتابات العالم الأمريكي الأنثروبولوجي ماديسون جرانت والعالم الفرنسي لابوج، وأن رؤيته العرقية هي نتيجة أربعمائة عام من البحوث العلمية الغربية. ومن المعروف تاريخيًا أن هتلر تشرَّب كثيرًا من آرائه من الدراسات الإمبريالية/ العنصرية التي انتشرت في أوربا آنذاك كالميكروب لتبرير المشروع الإمبريالي الغربي. والرؤية الصهيونية الخاصة بالشعب اليهودي باعتباره شعبًا مختارًا أو شعبًا له حقوق مطلقة تنبع من هذه الرؤية الغربية.

ولكن الأهم من هذا أنه تم وضع الإبادة النازية في سياق الحضارة الغربية بحسبانها حضارة إبادية لا تتردد في إزالة الآخر من طريقها (فهو من الناحية العرقية يشغل مكانة أدنى، ولذا لا يستحق الحياة). فأشرت إلى وقائع الإبادة المختلفة في التاريخ الغربي الحديث ابتداءً من إبادة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية (في القرن السادس عشر) حتى فيتنام والبوسنة في القرن العشرين. وهتلر نفسه، كان في أحاديثه الخاصة كثيرًا ما كان يبدي إعجابه بالمستوطنين الأمريكيين البيض وطريقة «معالجتهم» لقضية الهنود الحمر. وقد صرح هتلر في إحدى خطبه أن الحرب التي تخوضها ألمانيا ضد عناصر المقاومة في شرقي أوربا لا تختلف كثيرًا عن كفاح البيض في أمريكا الشمالية ضد الهنود الحمر. ومن هنا كان هتلر يشير إلى أوربا الشرقية بحسبانها «أرضًا عذراء» أو «صحراء مهجورة»، تمامًا كما كان الصهاينة يتحدثون عن «أرض بلا شعب» وعن فلسطين بحسبانها «صحراء ومستنقعات». وقد بينت في **الموسوعة** علاقة الاتجاه الإبادي ببعض الاتجاهات الفكرية الأساسية في الحضارة الغربية مثل العلم المنفصل عن القيمة ـ الفلسفات المادية والداروينية والنيتشوية ـ المشيحانية العلمية (أي ادعاء العلم أنه قادر على حل المشكلات). المهم في كل هذا أن النظر إلى ظاهرة الإبادة من الداخل ومن الخارج يعمق من رؤيتنا لها، ويعطيها بُعدًا تاريخيًا وحضاريًا يتجاوز الأحداث المباشرة، ويحررها من التفاصيل والمناسبة المباشرة، كما يجعلنا نراها داخل نمط عام (نموذج) بحيث تتحول من الإبادة النازية لليهود، أي جريمة ارتكبها النازيون، والنازيون وحدهم، ضد اليهود، إلى الإبادة النازية بحسبانها تبديًا لنمط عام في الحضارة الغربية الحديثة.

بعد أن وضعت الإبادة النازية ليهود أوربا في سياقها الحضاري الغربي العريض،

وضعتها في سياق أقل عمومية وهو السياق الألماني (تدهور الاقتصاد الألماني ـ الاتجاهات العامة للثقافة الألمانية آنذاك)، وبينت أن الإبادة لم تطل اليهود وحدهم، وإنما طالت العجزة والأطفال والمعوقين والشيوعيين والغجر وأعضاء النخبة البولندية وأسرى الحرب، بل وأحيانًا الجرحى الألمان، أي أنها جزء من موقف نازي عام، ليس موجهًا ضد اليهود، واليهود وحدهم، وإنما كان موجهًا ضد الآخر (أي آخر) الذي قد يقف في طريق النازيين. وهذا يسقط احتكار اليهود للإبادة.

ثم أخيرًا وضعت الإبادة النازية ليهود أوربا في سياق ألماني يهودي: رفض اليهود الاندماجيين للنازية وترحيب الصهاينة بها ـ التعاون بين الصهاينة والنازيين ـ الصهيونية في علاقتها النظرية والفعلية مع النازية! فكشفت عن كثير من حقائق التعاون بين النازيين والصهاينة. فأشرت إلى وقائع كثيرة من أهمها معاهدة الهعفراه بين النازيين والصهاينة التي أنقذت الجيب الصهيوني من الهلاك، إذ إنه كان يعاني من توقف الهجرة الاستيطانية ومن تدفق رءوس الأموال، الأمر الذي تكفل به النازيون (نظير أن يقوم الصهاينة بكسر طوق المقاطعة اليهودية للبضائع الألمانية). ولهذا قال أحد المعلقين: إذا كان هرتزل هو ماركس الصهيونية (أي مُنظِّرها)، فإن هتلر هو لينينُها (أي من حول النظرية إلى واقع سياسي).

إن محاولة النظر إلى إشكالية الإبادة من الداخل والخارج، والمزج بين الخاص والعام، تغير الرؤية وتضع قضية الإبادة على مستوى تحليلي جديد تمامًا، يولِّد أسئلة مختلفة عن تلك التي يطرحها الصهاينة، والتي تحدد الأجندة البحثية والأجوبة التي ستتوصل إليها. فقضية الست الملايين، وهل هو رقم صحيح أو لا، تصبح قضية ثانوية، إذ إن ثمة نمطًا إباديًا غربيًا عامًا موجهًا ضد الآخر المعوق. بل إن الرقم ستة ملايين من خلال وضعه في سياق عريض يمكن الحوار بشأنه بطريقة مركبة، إذ تتحول القضية من مجرد إثبات وإنكار إلى بحث في أسباب اختفاء ستة ملايين يهودي (إن صدق الرقم). فهل من اختفى اختفى من خلال أفران الغاز أو أن هناك أسبابًا أخرى مثل تناقص عدد اليهود منذ بداية القرن الحالي من خلال الزواج المختلط والتنصر والإحجام عن الزواج والنسل؟ وماذا عن الأوبئة والمجاعات والغارات أثناء الحرب؟ وماذا عن هؤلاء الذين حصلوا على شهادات تعميد من الكنيسة حتى يمكنهم الهروب من النازي، وبعد الحرب آثروا عدم الإفصاح عن

هويتهم اليهودية السابقة؟ كل هؤلاء اختفوا، حذفت أعدادهم، ولكن ليس من خلال أفران الغاز.

ولعل من أهم الأفكار السائدة في حقل الدراسات الخاصة باليهود واليهودية المحورية نموذج «التاريخ اليهودي» الواحد، وهو إفراز لعملية النظر إلى اليهود من الداخل وحسب. وفكرة «التاريخ اليهودي» تفترض وجود تاريخ يهودي مستقل عن تاريخ جميع الشعوب والأمم، وهو نموذج تتفرع عنه وتستند إليه جميع مفاهيم الاستقلال اليهودي الأخرى. وهذا النموذج يثير كثيراً من الشكوك في نفس الباحث الذي لا يتقبل نقطة الانطلاق الصهيونية (المعادية لليهود) الخاصة بوحدتهم في كل زمان ومكان. لو نظرنا إلى الظاهرة نفسها، أي ما يسمَّى «التاريخ اليهودي»، من الخارج أيضًا لوجدنا أنه من الثابت تاريخيّا أن الجماعات اليهودية المنتشرة في أرجاء العالم كانت توجد في مجتمعات مختلفة تسودها أنماط إنتاجية وبُنى حضارية اختلفت باختلاف الزمان والمكان. فيهود اليمن كانوا يعيشون في القرن التاسع في مجتمع صحراوي قَبَلي عربي، أما يهود بولندا فكانوا، ولا يزالون، يعيشون في مجتمع حضري رأسمالي غربي، أي أنهما كانا يعيشان في تشكيلين حضاريين مختلفين، يتأثران بهما ويتفاعلان معهما وتتحدد هويتهما من خلالهما.

والآن، إذا افترضنا وجود تاريخ يهودي فعلاً. فما أحداث هذا التاريخ؟ هل الثورة الصناعية، على سبيل المثال، من أحداث هذا التاريخ، أو أنها حدث ينتمي إلى التاريخ الغربي؟ في الواقع سنكتشف أن الثورة الصناعية حدث ضخم في التاريخ الغربي، ترك أعمق الأثر في يهود العالم الغربي، وأحدث انقلابًا في طرق حياتهم ورؤيتهم للكون في القرن التاسع عشر، أي بعد حدوث الانقلاب بفترة وجيزة. لكن هذا الانقلاب لم يحدث لهم بصفتهم يهودًا، وإنما بصفتهم أقلية توجد داخل التشكيل الحضاري الغربي؛ إذ إننا سنجد أن هذا الانقلاب في طرق الحياة والرؤية قد حدث أيضًا لأعضاء الأغلبية ولأعضاء الأقليات الأخرى الموجودة داخل المجتمعات الغربية. وفي الوقت نفسه، لم يتأثر يهود العالم العربي بالثورة الصناعية بالدرجة نفسها وفي التوقيت نفسه، لأن التشكيل الحضاري العربي كان بمنأى عنها في بداية الأمر. لكن بعد نحو قرن من الزمان، بدأ هذا التشكيل يتأثر هو الآخر بالثورة الصناعية، وبالتالي بدأ أثرها يمتد إلى معظم المجتمعات العربية

بأغلبيتها وأقلياتها. أما يهود إثيوبيا، فلم يتأثروا به إلا على نحو سطحي، لأن المناطق التي كانوا يعيشون فيها ظلت بمنأى عن هذه التحولات الكبرى، وبقيت ذات طابع قبلي حتى الوقت الحاضر. لذا، يمكن القول بأن معدل تأثر اليهود بالثورة الصناعية مسألة مرتبطة بكونهم أعضاء في مجتمع ما، فإذا تأثر هذا المجتمع بالثورة الصناعية فإن أعضاء الجماعات اليهودية يتأثرون بها بالمقدار ذاته. ولذا، فالإطار المرجعي للدراسة لا يمكن أن يكون «التاريخ اليهودي» الواحد الوهمي. ولو جعل الباحث هذا التاريخ مرجعيته لعجز عن تفسير كثير من عناصر عدم التجانس والتفاوت في هذا التاريخ، ولاضطر إلى لَيِّ عنق الحقائق ليفسِّر سبب تأثر يهود لندن بالثورة الصناعية فور حدوثها، بينما لم يتأثر بها بعض يهود إثيوبيا حتى الآن!

ستختلف الرؤية تمامًا إذا لم نحصر أنفسنا في رؤية اليهود من الداخل، بل خرجنا من هذا الجيتو ونظرنا إليهم من الخارج. إن فعلنا ذلك وجدنا أن هناك «تواريخ» للجماعات اليهودية لا تاريخًا يهوديًا واحدًا.

وقد أدى كل هذا إلى اكتشاف واحدة من أطرف الظواهر في تاريخ يهود بولندا/ أوكرانيا، ولكنها هُمشت تمامًا في الدراسات الصهيونية، وهي ظاهرة المعبد/ القلعة. وهي ظاهرة فريدة في تاريخ الطرز المعمارية لأماكن العبادة، إذ من المحتمل ألا يكون له أي نظير. وكان أعضاء الجماعة اليهودية يقومون بالعبادة والدراسة في مثل هذه المعابد، التي كانت مصممة بطريقة يمكن استخدامها كحصون وقلاع عسكرية في آن واحد.

ونشأت الحاجة إلى مثل هذا الطراز من المعابد في إطار الإقطاع الاستيطاني البولندي في أوكرانيا. فقد وظَّف النبلاء البولنديون (شلاختا) بعض أعضاء الجماعة اليهودية في عملية اعتصار أكبر قدر ممكن من الأرباح من الفلاحين الأوكرانيين. فأصبحت الجماعة اليهودية جماعة وظيفية من الوكلاء الماليين (أرنداتور Arendator) يعيشون في مدن خاصة بهم (شتتلات) منعزلين لغويًا ودينيًا واجتماعيًا وثقافيًا عن جماهير الفلاحين. وكانت الجماعة اليهودية محل سخط الجماهير وغضبها، ولذا كانت القوات العسكرية البولندية تقوم بحمايتها من الجماهير ومن الانتفاضات الشعبية المحتملة. ومع هذا كان أعضاء الجماعة اليهودية يتدربون على السلاح، وكان عليهم الاحتفاظ بأسلحة بعدد الذكور القادرين على حملها، وبكمية معيَّنة من البارود (حسبما كانت تنص العقود المبرمة بين

النبلاء البولنديين ووكلائهم اليهود). وبنوا معابدهم على هيئة قلاع يتعبدون ويتدارسون فيها، ويطلقون الرصاص على الفلاحين الأوكرانيين منها!

ونقاط التشابه بين المعبد/ القلعة والدولة الصهيونية أمر مثير للغاية، يستحق التأمل لدلالته وطرافته. فكلٌ من المعبد/ القلعة والدولة الصهيونية يحوي عنصراً بشرياً غريباً قامت قوة خارجية (النبلاء البولنديون والإمبريالية) بتزويده بالسلاح وبغرسه في منطقة حدودية (أوكرانيا-فلسطين) لخدمة مصالح هذه القوة ولقمع السكان الأصليين. هذا العنصر الغريب تحول إلى جماعة وظيفية عميلة، قام السكان الأصليون بمقاومتها والحرب ضدها في انتفاضات متكررة.

لكل هذا فإننا نرى المعبد/ القلعة هو خير رمز للدولة/ القلعة، أي الدولة الصهيونية. وقد نشرت صورة المعبد/ القلعة في كل أجزاء الموسوعة باعتبارها النموذج القتالي الوظيفي الصهيوني في حالة كمون. ولعل الفارق الوحيد بين المعبد/ القلعة والدولة/ القلعة، أن سكان أوكرانيا تخلصوا في نهاية الأمر من الجيب الاستيطاني اليهودي، على حين لا تزال المقاومة الفلسطينية ضد الجيب الصهيوني مستمرة.

وإذا كان من الصعب قبول نموذج «التاريخ اليهودي» نظراً لضعفه التفسيري وقصوره عن الإحاطة بكل جوانب الواقع، فإنه يصبح من الصعب بالتالي قبول نماذج ومفاهيم (صهيونية) شائعة أخرى، مثل «الهوية اليهودية» و«الشخصية اليهودية»، لا تقل عنه في ضعفها التفسيري. والحديث في إطار مثل هذه المفاهيم هو حديث صهيوني/ عنصري (معاد لليهود) في نفس الوقت، إذ إنه يسقط عنصر الزمان والتاريخ، ومن ثم ينزع عن اليهودِ إنسانيتهم ويحولهم إما إلى شياطين رجيمة وإما إلى عباقرة متفردين! وقد قمنا بتفكيك هذه المفاهيم، وبينا من خلال كثير من المؤشرات والإحصاءات التي تحرص المراجع الصهيونية على إخفائها أو تهميشها أو تفسيرها داخل النموذج الصهيوني، أن اليهود في أنحاء العالم ليسوا كتلة متماسكة، وأنهم في حالة صراع، وأن لهم مصالح متضاربة، وأنهم جزء لا يتجزأ من التشكيلات الحضارية التي يعيشون في كنفها؛ يتفاعلون معها تأثيراً وتأثراً، شأنهم في هذا شأن أعضاء الأغلبيات والأقليات. فمجتمع الأغلبية يقوم بتشكيل رؤيتهم وتحديد سلوكهم، بل وصياغة لغتهم وفنونهم وتراثهم نفسه. هذه هي مرحلة التفكيك، ثم انتقلنا بعدها إلى مرحلة التأسيس وطرحنا نموذج

«الجماعات اليهودية» بكل خصوصياتها وتوجهاتها، بدلاً من مصطلح «اليهود» المطلق العام.

انطلاقًا من هذا النموذج التفسيري الجديد يمكننا القول بأن الحديث عن «العبقرية اليهودية» فيه شطط، وأن الحديث عن «الجريمة اليهودية» لا يقل عنه شططًا، فكلا المفهومين يكتفي بالنظر إلى اليهود من الداخل، ويراهم بحُسبانهم كلاّ منعزلاً عن محيطه الحضاري، ويرى أن «يهودية» عضو الجماعة اليهودية هي المسئولة عن سلوكه، عبقريًا كان أم إجراميًا. وهنا يحق لنا أن نسأل: إن كانت يهودية اليهودي هي المسئولة عن «عبقريته»، فلمَ لَمْ يظهر كافكا أو أينشتاين بين يهود الفلاشاه؟ وإذا كانت يهودية اليهودي مسئولة عن «إجرامه» فلمَ لَمْ يظهر تنظيم مافيا يهودي في اليمن (كما حدث بين يهود الولايات المتحدة في الثلاثينيات؟) إن دراسة المؤسسات والظواهر اليهودية يجب أن تبدأ بدراسة المجتمع الذي يعيش أعضاء الجماعات اليهودية بين ظهرانيه (بدلاً من النظر إليهم من الداخل وكأنهم كيان سياسي وحضاري مستقل). إن فعل الباحث ذلك فإنه سيكتشف في أغلب الأحيان أن كثيراً من الظواهر والمؤسسات «اليهودية» (والتي كان يظن أنها «يهودية خالصة») إن هي إلا صدى للظواهر السائدة في مجتمع الأغلبية وإعادة إنتاج لمؤسساته. فعبقرية أينشتاين ليست نتاج يهوديته، وإنما هي نتاج التراكم المعرفي والتقدم العلمي في العالم الغربي الذي ينتمي إليه هذا العالم الرياضي، تمامًا كما أن تنظيم المافيا اليهودي ليس نتاج الانتماء اليهودي، وإنما هو صدى لظاهرة الجريمة المنظمة التي يعرفها المجتمع الأمريكي.

«اكتشاف» اليهودية من جديد

ومن «اكتشافاتي» الأخرى في **الموسوعة** (نتيجةً لصياغة نماذج تحليلية جديدة) أن اليهودية منذ بداياتها تحوي داخلها تناقضات عميقة بخصوص بعض القضايا الجوهرية. فرؤية الإله في العهد القديم تختلف من جزء إلى جزء (حسب مصدرها) ومن سفر إلى سفر. وأسفار موسى الخمسة التي تُعَدُّ أهم كتب التوراة لا توجد فيها أي إشارات للبعث أو اليوم الآخر، بينما نجد أن هناك إشارات محددة لهذه العقائد في الأسفار الأخرى. وقد تعمقت هذه الاختلافات والتناقضات مع اختفاء المركز الديني أو المدني لليهودية. وبما أنه

لم يتم تحديد أصول الدين اليهودي بدقة منذ البداية، فإننا نجد أن كل جماعة يهودية قد تطورت على نحو مستقل عن بقية الجماعات اليهودية، سواء من الناحية الثقافية أم الناحية الدينية، وأصبحت لكل جماعة آراؤها، وأصبحت للأطراف شرعية لا تقل عن شرعية ما يُسمَّى بالتيار الأساسي في اليهودية، وأصبحت الهرطقة أحيانًا هي التفسير المعياري. ولذا عندما تم تعريف أصول الدين اليهودي في مرحلة متأخرة (على يد موسى بن ميمون تحت تأثير الحضارة الإسلامية) كان ذلك أمرًا عديم الجدوى لأن اللامعيارية كانت قد أصبحت جزءًا أساسيًا من اليهودية.

لكل هذا نجد أن ثمة صراعًا عميقًا يدور بين رؤيتين مختلفتين: الرؤية التوحيدية والرؤية الحلولية، وقد تصاعد هذا الصراع وصُفي بالتدريج لصالح الحلولية. ولذا بيَّنت في الموسوعة دور ما يسمَّى بالشريعة الشفوية (تفسيرات الحاخامات والتلمود) وكيف حلت محل الشريعة المكتوبة، وأشرت إلى الدور المتزايد الذي لعبته القبَّالاه اللوريانية (أي الصوفية اليهودية الحلولية على طريقة إسحق لوريا) في تقويض دعائم التلمود، حتى حلّت كتب القبَّالاه محله (مما أعطى مركزية لنموذج الحلولية الذي كنت قد طبقته على الفكر الصهيوني في كتابي **نهاية التاريخ**). كما بيَّنت التنوعات الكثيرة في اليهودية عبر التاريخ، والتي تجعل من الصعب على الباحث أن يتحدث عن «يهودية معيارية». فميزت بين العبادة القربانية (اليسرائيلية) القديمة التي تدور حول الهيكل وطبقة الكهنة، واليهودية الحاخامية التي نشأت بعد سقوط الهيكل، ويهودية عصر ما بعد الاستنارة (القرن الثامن عشر) حين حاول البعض إصلاح اليهودية فقاموا بعلمنتها (واستيلاء الصهيونية على اليهودية جزء من هذه العملية). ثم أخيرًا أدى كل هذا إلى ظهور اليهودية الإلحادية ويهودية عصر ما بعد الحداثة ولاهوت موت الإله، والانتصار النهائي للحلولية والوثنية والحواس الخمس.

وذلك كله سمح بظهور ما يمكن تسميته «الخاصية الجيولوجية التراكمية» لكل من العقيدة اليهودية والهوية اليهودية (أو العقائد والهويات اليهودية إن أردنا توخي الدقة)، وهي أن هذه العقائد والهويات والطقوس والأعياد تأخذ شكل تركيب جيولوجي مكوَّن من طبقات مختلفة، مستقلة ومتراكمة أو متجاورة، ولكنها غير ملتحمة أو متفاعلة، كما أنها لا تخضع لأي معيارية مركزية. ومع هذا، فإن هذه العقائد والمذاهب كافة سُمِّيت «يهودية»، وسُمِّي أتباعها «يهودًا»، (يذكر أحد النقاد الأدبيين الأمريكيين اليهود أنَّ لا

معيارية اليهودية تفسر وجود عدد كبير من المفكرين اليهود ممن طوروا الفكر التفكيكي وما بعد الحداثي).

كل هذا يعني أنني أسقطت النموذج التحليلي العضوي، الذي يعد العقيدة اليهودية كلاً عضويًا متسقًا مع نفسه، وأن اليهود يشكلون كتلة بشرية عضوية متجانسة (شعبًا عضويًا)، وأحللت محله نموذجًا جيولوجيًا تراكميًا. وقد استخدمت هذا النموذج في تحليل كل من اليهود واليهودية في الوقت نفسه. فتم تقسيم يهود العالم من الناحية الدينية في الوقت الحاضر إلى قسمين أساسيين: يهود إثنيون، وهؤلاء فقدوا كل علاقتهم بالعقيدة اليهودية والموروث الديني، وهم يرون أن يهوديتهم تكمن في إثنيتهم، أي في أسلوب حياتهم وموروثهم الثقافي. ويهود متدينون، وهؤلاء يؤمنون بصيغة ما من صيغ العقيدة اليهودية، وهي صيغ عديدة غير متجانسة (يهودية إصلاحية - يهودية محافظة - يهودية تجديدية - يهودية أرثوذكسية).

والخلافات بين هذه المذاهب من العمق بحيث إن أحد الحاخامات الأرثوذكس قد صرح عن حق بأن هناك يهوديتين، وأن يهودية الإصلاحيين والمحافظين لا علاقة لها باليهودية الأرثوذكسية. وبالفعل.. فلنتخيل حاخامًا أرثوذكسيًا يعرف أن التوراة تُحرِّم الشذوذ الجنسي، ثم يسمع أن اليهودية الإصلاحية لا تبيحه وحسب، بل وتقبل تعدد زيجات يهودية شرعية بين أفراد من نفس الجنس، وأنه تم عقد زواج بين رجلين يهوديين أمام حائط المبكى!

وكان من الممكن تجاهل حالة عدم التجانس هذه قبل تأسيس الدولة الصهيونية، لكن بعد عام ١٩٤٨، وبعد تجميع أعضاء الجماعات اليهودية المختلفة، من ذوي الانتماءات الإثنية المختلفة، حدثت مواجهة بين هذه العقائد وتلك الهويات. ومن ثم تفجرت أسئلة عديدة، لم تُفجر من قبل، وهي أسئلة لا تزال تبحث عن أجوبة: من هو اليهودي؟ ما اليهودية؟ ما هوية الدولة التي تسمي نفسها «يهودية»؟ هل هي دينية أم علمانية؟ وإن كانت دينية.. أهي إصلاحية، أم محافظة، أم تجديدية، أم أرثوذكسية؟

وقد طبقت نموذج الحلولية (وَحْدة الوجود المادية) والعلمانية الشاملة على الصهيونية وإسرائيل. فبينت أن الصهيونية تدور حول ثالوث حلولي يتكون من الأرض (اليهودية)، والشعب (اليهودي). أما العنصر الثالث فأشرت إليه بأنه المبدأ الواحد، قد يسمَّى «الإله»

(اليهودي) أو «روح الشعب» أو «العرْق اليهودي» أو «التوراة كتعبير عن روح الشعب». وهو عنصر، رغم إطلاقه، غير مفَارق للأرض والشعب، بل متحد بهما عضويًا. والحلولية اليهودية هي الإطار الذي يتحرك فيه الصهاينة العلمانيون والدينيون والأرثوذكس. فقد نجم عن حلول الإله في الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدسًا، وأصبحت الأرض هي الأخرى مقدسة، يختلف الفريقان العلماني والديني في تسمية مصدر القداسة، ولكنهما لا يختلفان البتة في أن القداسة هناك، تسري في الشعب والأرض. وتسمية مصدر القداسة في المنظومات الحلولية ليست أمرًا مهمًا، إذ إن الحلول يجعل المادة المقدسة أكثر أهمية من مصدر القداسة، ويمكن للعلمانيين والدينيين أن يقولوا «أرض إسرائيل لشعب إسرائيل حسب توراة إسرائيل»، والتوراة هنا كتاب مقدس بالنسبة للمتدينين، وهي كتاب فلكلور (مقدس أيضًا) يعبر عن روح الشعب وإرادته.

ويتحرك الحاخام كوك (الأب الروحي والفكري لجماعة جوش إيمونيم)، في الإطار نفسه، فيقول إن روح الإله وروح يسرائيل شيء واحد، أي أن الشعب في قداسة الرب، وهذا لا يختلف كثيرًا عن قول فلاديمير جابوتنسكي (العلماني الملحد) إن الشعب اليهودي هو ربه، أو قول موشيه ديان إن الأرض هي ربه. وصياغة كوك الدينية وصياغة جابوتنسكي وديان الإلحادية متشابهتان تمامًا في بنيتهما، فكلتاهما تنتهي إلى شعب مقدَّس له حقوق مطلقة في أرضه المقدَّسة، فهو شعب حَلَّ الإله فيه وفي أرضه، حسب صياغة كوك، وهو شعب/ إله وأرض/ إله في صياغة الملحدين، والفارق بين الصياغتين أمر شكلي.

وتتجلى الحلولية في موقف كلٍّ من الدينيين والملحدين من الجيش الإسرائيلي. فقد ذهب الحاخام تسفي كوك، حفيد الحاخام إسحق كوك، إلى أن الجيش الإسرائيلي هو القداسة الكاملة، وهو الذي يمثل حكم شعب الإله فوق أرضه. ولا يختلف الملحدون الحلوليون عنه في موقفهم من الجيش، فهم، عند احتفالهم بعيد الاستقلال على سبيل المثال، يُغيِّرون منطوق المزمور ١١٨/ ٢٤ الذي يقول: «هذا هو اليوم الذي صنعه الرب» بحيث يصبح: «هذا هو اليوم الذي صنعه تسهال»، أي الجيش الإسرائيلي (مصدر التماسك والوحدة العضوية). وقد أسس الصهاينة دولتهم الصهيونية، بحيث تكون الإطار الشعائري (الحلولي الروحي أو المادي) الذي يعزل اليهودي عن العالم، فهي

الدولة الجيتو التي تحيط المواطن برموز وشعارات يهودية، وهي الأداة التي يتحقق من خلالها الثالوث الحلولي المقدَّس.

«اكتشاف» الصهيونية وإسرائيل من جديد

اتبعت في دراسة الصهيونية وإسرائيل نفس المنهج الذي اتبعته في دراسة اليهود واليهودية: البعد عن الموضوعية المتلقية واستخدام النماذج كأداة تحليلية، والنظر إلى الصهيونية من الداخل والخارج.

وموقفي من الصهيونية لا يستند إلى قوالب اختزالية جاهزة (تكفي صاحبها مؤنة التفكير)، وإنما يستند إلى تحليل مفصل لبنية الكيان الصهيوني تتجاوز النوايا الحسنة والسيئة، وأنا لا أُعنى كثيراً بالسياسات المتغيرة (هدنة ـ اتفاقيات سلام ـ تصريحات كبار المسئولين)، ولا أتعامل مع المتغيرات إلا في ضوء الثوابت. هذا التحليل يستند بدوره إلي تعريف مركب متعدد الأبعاد، يأخذ العام والخاص والخارج والداخل في الحسبان.

فالصهيونية ـ في تصوري ـ ليست جزءاً من العقيدة اليهودية، وإنما هي تَجلٍّ إمبريالي للعلمانية الشاملة. فالصهاينة ينزعون القداسة عن كل شيء ويلغون تاريخ فلسطين والفلسطينيين ويهود العالم ويوظفونهم (يحوسلونهم). ولكن الصهيونية ليست مجرد تَبدٍّ عام للإمبريالية الغربية وإنما هي حركة استيطانية إحلالية تمت في كنف الإمبريالية الغربية وتحت مظلتها، وبدون هذه الإمبريالية ما أمكن وضع الصهيونية موضع التنفيذ. وقد قامت هذه الإمبريالية بنقل كتلة بشرية من أوربا لتوطنها في فلسطين لتحل محل سكانها الأصليين (كما فعلت ببعض الكتل البشرية الأخرى التي تم نقلها إلى جنوب إفريقيا والجزائر والأمريكتين من قبل). وتذهب الموسوعة إلى أنه لا يوجد تاريخ مستقل للحركة الصهيونية عن الفكر الغربي أو الإمبريالية الغربية، وأنه يمكن فهم الفكر الصهيوني بشكل أعمق إن رأيناه جزءاً من الفكر الغربي (خصوصاً المادي).

والصهيونية بطبيعة تكوينها ذات ميول توسعية (وطن اليهود القومي ـ إرتس يسرائيل ـ من النيل إلى الفرات). وهي بطبيعة الحال حركة عنصرية تعطي كل الحقوق لأعضاء الكتلة البشرية الوافدة وتنكرها على السكان الأصليين. وهي في المقام الأول حركة إبادية

تدعي أن أرض فلسطين أرض بلا شعب (وهي في هذا لا تختلف عن تجارب الاستيطان الإحلالي الأخرى). والإطار المعرفي للصهيونية هو الإطار المعرفي الإمبريالي الغربي: الداروينية وعبء الرجل الأبيض، وتحويل العالم كله بمن فيه من بشر إلى مادة استعمالية.

إلى جانب هذه الخصوصية غير اليهودية (إن صح التعبير) توجد خصوصية يهودية (فهي نتاج طريقة إدراك الصهاينة لأنفسهم ونتاج الديباجات اليهودية التي يسقطونها على فعلهم الاستيطاني الإحلالي). ويمكن القول بأن الصهيونية نجحت في تطوير خطاب مراوغ، بحيث أرسلت الإشارات إلى يهود العالم تخبرهم بأنها حركة لتهجير لا كل اليهود وإنما بعضهم وحسب (على أن يبقى الآخرون، الأثرياء والمندمجون، في بلادهم). ويلاحظ أن الكتلة البشرية اليهودية التي نقلت إلى فلسطين ليست من بلد واحد وإنما من عدة بلاد، وهي في هذا تختلف عن الكتل البشرية التي نقلها الاستعمار إلى الجزائر على سبيل المثال. ولذا نجد أن علاقة الإمبريالية بهذه الكتلة ليست علاقة عضوية، وإنما شبه عضوية (بل هي علاقة وظيفية تعاقدية كما بينت من قبل). وتكمن واحدة من أهم ملامح خصوصية الصهيونية في ديباجاتها «اليهودية». فنقل الكتلة البشرية يصبح «عودة اليهود» إلى أرض أجدادهم، فلهم حقوق مطلقة فيها، وهم مرتبطون بها برباط عضوي (مقدس) لا تنفصم عراه رغم تغير الزمان والمكان، أي أن الحلولية اليهودية التي تخلع القداسة على اليهود وعلى أرضهم هي الإطار العام الذي يتحرك من خلاله كل الصهاينة، وما يتغير هو الديباجات. فالعودة هي عودة لإقامة حكومة العمال والفلاحين (بالنسبة للاشتراكيين الثوريين)، أو لإقامة دولة ديموقراطية (بالنسبة للديموقراطيين)، أو تحقيقًا للوعد الإلهي (بالنسبة للمتدينين). الديباجات وحدها تتغير، أما فعل النقل الاستعماري الاستيطاني الإحلالي، وهو الفعل المشترك بين الصهيونية وحركات الاستيطان والإحلال الأخرى، فهذا ثابت لا يتغير، كما أن الإطار الحلولي للديباجات هو الآخر ثابت لا يتغير. هذا هو التعريف المركب الذي يفسر معظم جوانب الظاهرة، والذي يجعل التعامل معْ واقع الصهيونية ممكنًا.

وقد قدمت الموسوعة نظامًا تصنيفيًا جديدًا للمذاهب الصهيونية المختلفة، وحاولت أن تبين التجانس خلف التنوع. كما حاولت التفريق بين ما سميته «الصهيونية التوطينية» (في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية) في مقابل الصهيونية الاستيطانية (في أوربا الشرقية).

فالصهيونية التوطينية تعطي الحركة الصهيونية تبرعات ودعمًا سياسيًا ولكنها لا ترسل قط بمستوطنين (لأن يهود الغرب مندمجون في مجتمعاتهم مستريحون تمامًا فيها)، أما الثانية فهي المصدر الأساسي والوحيد للمادة البشرية الاستيطانية. ولا شك في أن هذا التمييز، وغيره، يحسِّن من مقدرتنا على التنبؤ بخصوص الاستيطان في الضفة الغربية، ومن ثم يحسن أداءنا النضالي. إذ يبدو أن معين المادة البشرية الاستيطانية (في أوربا الشرقية) قد نضب، ولم يعد هناك المزيد. (لأول مرة في التاريخ يفوق عدد يهود غربي أوربا يهود شرقيها). فإذا أضفنا إلى هذا الكتلة البشرية اليهودية الكبيرة المستقرة في الولايات المتحدة، وأن يهود شرقي أوربا أصبحوا جماعة مسنة، إذا وضعنا هذه الحقائق في الحسبان أمكننا قراءة الواقع بدقة، بحيث لا تصبح دعوة شارون المستوطنين إلى الاستيلاء على أعالي التلال مجرد جزء من المؤامرة اليهودية، بل تكون تعبيراً عن إدراكه الكامن (غير المعلن) أنه لا يوجد عدد كاف من المستوطنين يمكنهم تعمير الأرض الفلسطينية بعد تفريغها من سكانها. فعبارة شارون قد تكون تعبيراً عن الصلف الصهيوني، ولكنها في الوقت ذاته تعبير عن الأزمة الصهيونية السكانية الاستيطانية.

وقد بيَّنا العلاقة المتوترة بين الدولة الصهيونية ويهود العالم، فالدولة الصهيونية تود توظيفهم لحسابها، وهم قد يخشونها ولكنهم يودون أن تظل حياتهم في أوطانهم حياة كاملة غير منقوصة. وبيَّنا أنه إذا كان الرفض اليهودي للصهيونية ضعيفًا للغاية ويكاد يكون منعدمًا أحيانًا، فإن هناك شكلاً آخر، أقل وضوحًا ولكنه أكثر شيوعًا، سمينا «التملص اليهودي من الصهيونية»، وهو أن يعلن اليهودي ولاءه الكامل للصهيونية ودولتها، ولكن سلوكه يبين أنه أبعد ما يكون عن مثل هذا الولاء.

ثم تناولت **الموسوعة** إحدى الأفكار/ الأساطير الأساسية المسيطرة على الخطاب السياسي، أسطورة أن الصهاينة، من خلال اللوبي الصهيوني، يسيطرون على صنع القرار في الولايات المتحدة، وأن الولايات المتحدة، بالتالي، ضحية مسكينة يتلاعب بها الصهاينة اليهود. فأبيِّن في **الموسوعة** (وكتاب **اليد الخفية** وغيره من دراسات) أن الكثيرين ينسون أن الدولة الصهيونية استثمار إستراتيجي مهم بالنسبة للولايات المتحدة، وهي قوة إمبريالية عظمى، لها مصالحها التي تحاول تحقيقها وحمايتها بأي ثمن، وأنها لا تدخر وسعًا في ضرب كل من يقف في طريقها. وتنبع إستراتيجية الولايات المتحدة من

الإستراتيجية الغربية العامة التي تحددت منذ منتصف القرن التاسع عشر (قبل أن يصبح أعضاء الجماعات اليهودية لاعبين أساسيين في كواليس السياسة الغربية). وقد قررت هذه الإستراتيجية المواجهة المستمرة مع العالم الإسلامي بدلاً من التصالح أو التعاون معه (وإلا لما قضت أوربا على محمد علي، ولما تم وضع اتفاقية سايكس بيكو لتقسيم العالم العربي). وهو قرار قد يكون لا عقلانيّا من وجهة نظرنا، ولكن من قال إن القرارات الإستراتيجية العليا «عقلانية»؟! فعلى حسب علمنا، تستند الإستراتيجية إلى مقولات قَبلية (مرتبطة برؤية الذات والآخر والكون) لا يتم التساؤل بخصوصها (ولا يمكن تغييرها، مثل الأسطورة النازية والأسطورة الصهيونية، إلا بجعل صاحبها يدفع ثمنًا فادحًا للأسطورة). ومن ثم فإنني أرى قوة اللوبي الصهيوني نابعة من تبعيته للإستراتيجية الغربية وليس العكس.

إن المدافعين عن نظرية اللوبي يهملون العلاقة الإستراتيجية القوية بين الغرب وإسرائيل. ولا يدركون أن نجاح هرتزل لا يكمن في أنه جند اليهود (فمعظم أعضاء الجماعات اليهودية كانوا ضده)، وإنما لأنه اكتشف الإمبريالية كآلية لتنفيذ المشروع الصهيوني (ومن هنا توجهه لسير سيسل روديس ولغيره من الاستعماريين يطلب منهم النصح. ولهذا طلب من جوزيف تشامبرلين، وزير المستعمرات البريطاني، قطعة أرض لا يقطنها الإنسان الأبيض (لا يهم بطبيعة الحال إن كانت مأهولة بالسكان الأصليين) لتكون مكانًا لإنشاء الدولة الصهيونية!).

وقد طرحت بعض الأسئلة لتدعيم وجهة نظري: لمَ صدر وعد بلفور من إنجلترا وليس من ألمانيا، رغم قوة الجماعة اليهودية في ألمانيا (وضعفَها في إنجلترا)؟ هل صدرت قرارات أمريكية لدعم إسرائيل بدون ضغط من اللوبي الصهيوني، أو أن القرارات لا تصدر إلا من خلال الضغط الذي يمارسه هذا اللوبي؟ هل حينما تزيد الأصوات اليهودية التي تُعطى لرئيس أمريكي ما، تزداد درجة دعمه لإسرائيل، أو أن منحنى التأييد الأمريكي لإسرائيل آخذ في التصاعد بغض النظر عن حجم الأصوات؟ وهل حينما يزيد عدد اليهود الموجودين في قطاع الإعلام تزيد درجة تحيزه لإسرائيل، أو أن تحيزه لا علاقة له بعدد اليهود، ولذا يتزايد تحيز الإعلام الأمريكي لإسرائيل رغم تزايد العناصر غير اليهودية فيه؟ هل أيدت الولايات المتحدة ديكتاتوراً إباديًا مثل بينوشيه بسبب اللوبي الشيلي أو بسبب موقفها الإستراتيجي الثابت؟

وقد سألت مرة السناتور جيمس أبو رزق السؤال التالي: لو اختفى اليهود وإسرائيل من على وجه الأرض، هل يغيِّر هذا من إستراتيچية الولايات المتحدة في الشرق الأوسط؟ فقال: «لا يمكنني تخيل العالم دون اليهود ودون إسرائيل!» وهي إجابة مراوغة لا تجيب عن السؤال، وإنما تتهرب منه إذ إنني لا أعتقد أن سياسة الولايات المتحدة تجاه الشرق الأوسط، كانت ستتغير بشكل جوهري، لو اختفى اللوبي الصهيوني (والحركة والدولة الصهيونيتان). أما المتحدث الرسمي التركي فكان واضحًا، إذ إنه سُئل - في أثناء حملة دوكاكيس الانتخابية - عن موقف تركيا لو تم انتخاب رئيس أمريكي من أصل يوناني، فقال، دون أي تردد من جانبه: إن مصالح أمريكا الإستراتيجية ثابتة لا تؤثر فيها الخلفية الإثنية للرئيس الأمريكي (في الوقت الذي كان فيه بعض العرب يرتعدون خوفًا من أن كيتي دوكاكيس - زوجة المرشح الديمقراطي - «يهودية والسلام»!).

ومع هذا يمكن القول بأن قرار الولايات المتحدة بدعم إسرائيل يستند إلى حسابات دقيقة داخل إطار خيارها الإستراتيچي المبدئي. فالولايات المتحدة تعطي الدولة الصهيونية ما يقرب من عشرة بلايين دولار سنويًا، لحماية المصالح الغربية الأمريكية والأمن الأمريكي. ولنتخيل الشرق الأوسط دون الدولة الصهيونية، ولنتخيل الولايات المتحدة وقد اضطرت إلى أن تقوم بهذه المهمة بنفسها دون اللجوء إلى وسيط. لو حدث هذا، لوجدت الولايات المتحدة نفسها مضطرة إلى أن تبقي خمس حاملات طائرات في حوض البحر الأبيض المتوسط بشكل دائم، وهي تكلف حوالي خمسين بليون دولار. إن الدولة الصهيونية صفقة إستراتيچية رابحة بالنسبة للولايات المتحدة، قاعدة عسكرية منخفضة التكاليف، الأمر الذي يحرص المتحدثون الإسرائيليون على إظهاره، ولا يملون من تكراره للحصول على المزيد من الدعم.

هذا لا يعني بطبيعة الحال إنكار دور اللوبي الصهيوني، فهو لوبي منظم وقوي، والنظام السياسي في الولايات المتحدة يسمَّى «ديموقراطية جماعات الضغط»، وهو يمارس دورًا كبيرًا في توجيه سياسات الولايات المتحدة، ولكنه يظل يتحرك في إطار الإستراتيچية العامة المسبقة، ويستمد - كما أسلفت - نجاحه من تحركه داخل هذه الإستراتيچية لا ضدها. ومن ثم لا يمكن الحديث عنه بحُسبانه السبب، وإنما هو عنصر مساعد داخل إطار قد تحدد من قبل.

أما اكتشاف إسرائيل فلا يختلف كثيراً عن اكتشافاتى الأخرى، إذ اكتشفت أن إسرائيل ليست دولة يهودية، وأن الادعاء الصهيونى بأنها تنبع من التوراة والتلمود والتطلع اليهودى الأزلى للعودة لا أساس له من الصحة، وأننا كلنا أخطأنا حينما قبلنا الادعاء الصهيوني إن الدولة الصهيونية دولة يهودية، فهي في واقع الأمر دولة استعمارية استيطانية إحلالية، وأنه لا يمكن فهم آلياتها وحركياتها إلا فى هذا الإطار. ولذا بدلا من دراسة إسرائيل فى علاقتها بسفر الخروج، أدرسها فى علاقتها باستيطان الإنسان الأبيض فى الأمريكتين، وبنظام الفصل العنصرى (الأبارتهايد) فى جنوب إفريقيا والجيب الاستيطانى فى الجزائر. وبدلا من أن أدرس سلوك سكانها فى إطار ما يسمى «بالشخصية اليهودية» أدرسها فى إطار سلوك المستوطنين البيض فى الجيوب الاستيطانية الغربية المختلفة.

وقد نتج عن تبنى هذا النموذج التحليلى الجديد أننى بدأت «أكتشف» ظواهر ومعلومات جديدة، فقد اكتشفت حقيقة بديهية ألا وهى أن المجتمع الإسرائيلى لا يخضع لقوانين أزلية تعبر عن الجوهر اليهودى أو التاريخ اليهودى، وإنما يخضع للقوانين التى يخضع لها معظم أعضاء الجيوب الاستيطانية مثل الإحساس بعدم الأمن ومحاولة إنكار تاريخ السكان الأصليين ووجودهم والرغبة فى التخلص منهم. كما أن التجمع الصهيونى لا يختلف عن كل الجيوب الاستيطانية فى شهوته المتزايدة للتوسع والاستيلاء على أراضى الآخرين. كما يخضع الإسرائيليون أيضا للقوانين التى يخضع لها أعضاء المجتمعات الغربية الاستهلاكية (التوجه الشديد نحو اللذة ـ والتركيز على المصلحة الاقتصادية المباشرة ـ والتمركز حول الذات الأوربية). وانطلاقا من هذه الرؤية تبنيت نظامًا تصنيفيًا جديداً، فالكيبوتس (أو ما أسميه الزراعة المسلحة) ليس تعبيراً عن عقلية الجيتو، وإنما هو ضرورة أمنية لكتلة بشرية استيطانية وافدة قامت بالاستيلاء على الأرض وطرد سكانها الأصليين. والهستدروت ليس مجرد اتحاد نقابات عمال وإنما مؤسسة استيطانية تهدف إلى تنظيم أعضاء الكتلة الوافدة فى مجابهة السكان الأصليين، وفى هذا الإطار ظهرت المفاهيم الصهيونية الحصرية الاستبعادية مثل فكرة العمل العبرى التى تحرِّض المستوطنين اليهود على أن يقوموا وحدهم بزراعة الأرض التى استولوا عليها عنوة.

كما اكتشفت عدم تجانس الإسرائيليين وعوامل الوحدة والتفرقة التى تعمل داخل التجمع الصهيونى، ومعالم الأزمة فيه، والتى لها عدة أوجه من أهمها: الصراع الدينى العلمانى والصراع الإثنى (سفارد ـ إشكناز ـ جماعات أخرى مثل بنى إسرائيل من الهند ـ

القراءون ـ المهاجرون السوفييت المتمسكون بإثنيتهم الروسية ـ الفلاشاه ـ الفلاشاه موراه) والأزمة الاستيطانية والديموجرافية (تزايد عدد العرب وثبات عدد الإسرائيليين أو تزايدهم بنسبة أقل ـ إحجام يهود العالم عن الهجرة) وأمركة المجتمع الإسرائيلى (تزايد التوجه نحو اللذة ـ تصاعد السعار الاستهلاكى ـ تراجع النزعة التقشفية والقتالية). وسأحاول أن أعمق هذا الجانب من دراستى للدولة الصهيونية، فهو يحل كثيراً من إشكاليات الخطاب التحليلى العربى بالنسبة للصهيونية. خاصة وأن نزع فكرة اليهودية عن الدولة الصهيونية، تأكيد جوهرها الاستعماري الاستيطاني الإحلالي يعني أن الصهاينة «محتلون» وليسوا «عائدين»، وأن فلسطين هي وطن الفلسطينين وليست إرتس بسرائيل، وأن رفض الفلسطينيين لهذا الجيب الاستيطاني وحربهم ضده ليس إرهابًا وإنما مقاومة، وجزء من حركة التحرر الوطني.

معاداة اليهود واليهودية

ابتعدت **الموسوعة** تمامًا عن عمليات القدح والتشهير، بل إنها ابتعدت أيضًا عن محاولات التعبئة «والدفاع عن الحق العربي»... إلخ. وبدلاً من ذلك، حاولت تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية من خلال عمليتي تفكيك وتركيب وتطوير نماذج تفسيرية قادرة على الإحاطة بالظواهر اليهودية والصهيونية في عموميتها وخصوصيتها. وبذلك حاولت **الموسوعة** ألا تسقط في التعميمات الاختزالية السهلة أو في القوالب الإدراكية واللفظية الشائعة التي تهيمن على كثير من الدراسات اليهودية والصهيونية والإسرائيلية.

ومعظم هذه القوالب ـ في تصوري ـ تخبئ داخلها رؤية صهيونية، هي ذاتها رؤية معادية لليهودية. فالنموذج الكامن وراء الكتابات المعادية لليهود لا يختلف في أساسياته مطلقًا عن النموذج الصهيوني. خذ على سبيل المثال مفهوم «الوَحْدة اليهودية»، وهو مفهوم يفترض أن اليهود (أي أعضاء الجماعات اليهودية) يكوِّنون كلاً واحدًا متجانسًا وأنهم أينما وجدوا، في أي مكان وزمان، يشكلون وحدة مستقلة عما حولهم، ويتمتعون باستمرارية في حياتهم، تسري عليهم قوانين لا تسري على مجتمع الأغلبية، ومن ثم فهم لهم خصوصيتهم اليهودية (التي تتبدى في طعامهم وشرابهم وزيهم ولغتهم ومؤسساتهم السياسية... إلخ). كما يفترض مفهوم الوحدة اليهودية أن ثمة جوهرًا يهوديًا واحدًا ثابتًا

لا يتحول، وإن تحول فهو يتحول حسب قوانينه الخاصة الكامنة فيه. والنموذج الكامن وراء كل من الفكر الصهيوني والمعادي لليهود، يفترض أن الدولة الصهيونية دولة يهودية نبعت من التوراة والتلمود، ومن هنا تُحجب مجموعة كبيرة من التفاصيل والمعلومات والحقائق.

ولكن من المعروف أن مؤسسي الحركة الصهيونية كانوا ملاحدة، يدورون في إطار الداروينية والنيتشوية، أي الفلسفات الحاكمة في أوربا آنذاك. وهرتزل، على سبيل المثال، كان لا يعرف الشعائر اليهودية، والحاخام الذي جاء لعقد زواجه غادر دون أن يكمل مهمته لأنه وجد أنه لا يمكن عدُّ هرتزل يهوديًا. أما صديقه ماكس نورداو، فكان يرى أنه سيأتي يوم سيحل فيه كتاب هرتزل **الدولة اليهودية** محل التوراة. وكان المستوطنون الصهاينة في الثلاثينيات يقومون بمظاهرة في يوم كيبور (أكثر الأيام قداسة في التقويم اليهودي) ويسيرون أمام حائط المبكى (أكثر الأماكن قداسة) ليأكلوا ساندويتشًا من لحم الخنزير، إعلانًا عن نجاحهم في التخلص من موروثهم اليهودي. بل إن «الدولة اليهودية» ذاتها كانت ستسمى «الدولة العبرية» حتى يتم الابتعاد عن كلمة «يهودية» الكريهة (في تصور مؤسسي هذه الدولة)، وبعد قيام الدولة الصهيونية نجد أن غالبية السكان من اللادينيين، الشرسين في موقفهم العدائي للدين والأخلاق.

وثمة صراع شرس بين الأغلبية العلمانية في إسرائيل والأقلية التي لا تزال تستخدم الخطاب الديني. أما بالنسبة ليهود العالم (وغالبيتهم توجد في العالم الغربي) فقد اكتسحتهم العلمانية (وهو أمر متوقع) وتزايد انصرافهم عن العقيدة اليهودية، بل وبدأت هويتهم (أو بقاياها) تختفي من خلال تصاعد معدلات الاندماج والزواج المختلط. وقد شكا أحد الحاخامات في أمريكا اللاتينية من أن اليهود منصرفون عن التردد على دور العبادة اليهودية، وأن الفتيات اليهوديات يوم السبت لا يقمن شعائره، بل يذهبن بدلاً من ذلك إلى البلاج مع أصدقائهن من الأغيار، مرتديات مايوهات تكشف من جسدهن أكثر مما تغطي (سماها الحاخام مازحًا: مايوهات ما بعد البيكني **post-bikini** (على وزن ما بعد الحداثة) نظرًا لأنها أصغر من أي مايوهات شاهدها في حياته!).

أما تصريحات بن جوريون (ورابين وغيرهما) التي تتمسح بالعقيدة اليهودية، فيجب أن ندرك أن بن جوريون يرى أن التوراة ليست أحد كتب اليهود المقدسة بالمعنى الديني،

وإنما هي كتاب فلكلور الشعب اليهودي (شأنها شأن السيرة الهلالية وألف ليلة وليلة بالنسبة للعرب)، وبالتالي فهي ليست ملزمة أخلاقيًا، فهي بمنزلة رباط إثني يربط أعضاء الشعب (الفولك) بعضهم ببعض، وهي تعبير عن «روح الشعب». والتوراة مقدسة في هذا السياق بمقدار ما تعبِّر عن قداسة الشعب اليهودي، وليس عن أي قداسة متجاوزة لعالم المادة بأي شكل. ومن هذا المنظور، صرح بن جوريون بأن خير مفسر للتوراة هو الجيش الإسرائيلي! فالمسألة علمانية داروينية محضة، مسألة قوة عسكرية شرسة تساند ادعاءات توراتية فلكلورية لا علاقة لها بخالق أو عقيدة.

يتجاهل المعادون لليهود واليهودية كل هذه الحقائق، ويكررون أنه مهما قال اليهودي عن نفسه إنه انسلخ عن اليهودية، فهو يظل في أعماق أعماقه يهوديًا، بل صهيونيًا، فمن وُلد يهوديًا يظل يهوديًا، ومن ثَمَّ صهيونيًا طيلة حياته!

ويسقط نموذج العداء لليهود في الرؤية الصهيونية بشكل عملي أعمق حين يخيف الناس من اليهود بشكل عام بحيث يهابون الحرب قبل دخول المعركة، وكلما زاد الرعب من إسرائيل واليهود، ازدادت صورة اليهودي سوءًا. ونحن نعرف أسلحة الرعب التي تشيدها الدول الكبرى وهي تعلم مسبقًا أنها لن تستخدمها، ولكنها مع هذا تستمر في تشييدها لتبث الرعب في قلب عدوها دون أن تدخل في حرب ساخنة. والمعادون لليهود واليهودية ينجزون هذا للصهاينة مجانًا. وكما قال يوئيل ماركوس في جريدة هاآرتس (٣١ من ديسمبر عام ١٩٩٣) «إن البروتوكولات (بسبب أثرها على أعداء اليهود) تبدو كأن الذي كتبها لم يكن شخصًا معاديًا لليهود، بل يهوديًا (أي صهيونيًا) ذكيًا يتسم ببُعد النظر».

وفي الأدبيات الصهيونية يوجد إدراك عميق لهذا التلاقي بين الفريقين. فهرتزل يتحدث عن أصدقائنا «أعداء اليهود»، وبلفور أدرك أن تحيزه للمشروع الصهيوني يضرب بجذوره في عدائه لليهود ورغبته في تخليص أوربا من اليهود، حلاً للمسألة اليهودية. وتخليص أوربا من اليهود، بحُسبانها مقولة صهيونية/ معادية لليهود أساسية كامنة تتبدى في شخصية مهمة في تاريخ الحركة الصهيونية، تم إخفاؤها تمامًا، وتندر الإشارة إليها وهو ألفريد نوسيج. ونوسيج هذا شارك في تأسيس المنظمة الصهيونية مع هرتزل وابتعد عنه بالتدريج. وكان فنانًا ومتخصصًا في الديموجرافيا اليهودية، يعرف أعداد أعضاء

الجماعات اليهودية وأماكن تركزهم في أوربا. وقد امتد به العمر حتى أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، فتعاون مع الجستابو في وضع مخطط لتخليص أوربا من اليهود عن طريق إبادتهم. فرؤية نوسيج وموقفه هما لحظة تبلور نماذجية للرؤية الغربية الصهيونية. وقد قبض عليه اليهود المحاصرون في جيتو وارسو وحاكموه فحكم عليه بالإعدام ثم نفذ الحكم!

ومقولة «تخليص أوربا من اليهود» تمكننا من ملاحظة أوجه الشبه بين آرثر بلفور وأدولف هتلر، فكلاهما يود تحقيق هذا الهدف. ولكن على حين حاول بلفور التخلص منهم من خلال إرسالهم إلى مستعمرات الإمبراطورية الإنجليزية، حاول هتلر التخلص منهم بطريقة غير بلفورية، بأن أرسلهم إلى معسكرات الاعتقال والغاز. وقد اضطر هتلر للجوء إلى هذه الطريقة لأن أوربا كانت قد صادرت كل ممتلكات ألمانيا الاستعمارية وأجهضت مشروعها الاستعماري. وإن كان والحق يُقال: إن هتلر لم يكن يُمانع قط في الطريقة البلفورية، ولذا تبنى عدة مشروعات صهيونية مثل مشروع موزمبيق، ولكن لم يُقدَّر لها النجاح.

إن نموذج معاداة اليهود بسقوطه في التعميم الاختزالي يشكِّل فشلاً أخلاقيًا، فهو لا يحاول التمييز بين الطيب والخبيث، فالآخر هو الشر متجسداً، بغض النظر عن سلوك بعض أفراده. وهذا تزييف للحقيقة وادعاء بالباطل، وغرق في العنصرية التي تنمط كل البشر مسبقًا، وخرق لكل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية.

ولكن الأدهى والأمر، أن هذا النموذج لا يفيد كثيراً من الناحية العملية. فابتداءً يرى أصحابه أن الصهيونية، ومن ثم عداءنا لإسرائيل، مصدره هو نزعة اليهود الشيطانية. واستنادًا إلى هذه الرؤية المخيفة، قد ينجح نموذج المؤامرة في مراحله الأولى في تخويف الجماهير وتوليد العداء للعدو الصهيوني، بل وفي تجنيدها ضده. ولكنه بعد قليل سيجابه الحقيقة المرة وهي أن الناس قد يصدقون ما يبشر به هو نفسه، وهو أن اليهود شياطين، قوة لا تُقهر (مثل جيش الدفاع الإسرائيلي). وأنهم يحكمون العالم، وأن أيديهم الخفية موجودة حقًا في كل مكان، ومن ذا الذي يريد التصدي لقوة هائلة مثل هذه تشبه القضاء والقدر، وتحكم العالم بأسره وتمتد أيديها الخفية إلى كل مكان؟

إن مثل هذه الرؤية تحول اليهود إلى عباقرة وشياطين، أي قوة عجائبية. فأما إن كانوا

شياطين فنحن لا نملك إلا الاستعاذة بالله أو الفرار أو الاستسلام، وأما إن كانوا شعبًا من العباقرة، يدهم الخفية متحكمة في العالم بأسره، فبطبيعة الحال لا قبَل لنا بالحرب ضدهم، فهذا، يقينًا، فوق طاقة البشر، أليس كذلك؟! وبذا يكون نموذجَ العداء لليهود تعبيراً عن فكر السلبية والاستسلام والهزيمة الذي يخرج بعدونا من سياق ما هو إنساني وتاريخي وزمني، ويجعل منه كائنًا يضرب بجذوره في أسباب مفارقة للتاريخ والفعل التاريخي، ويقذف بنا في خندق مظلم. ويخيل إليّ أن إدمان بعض العرب هذا النموذج هو محاولة غير واعية منهم لأن يستعيدوا شيئًا من التوازن النفسي أمام عدو استولى على أرضنا ثم ألحق بنا الهزائم. ونحن ننسب إليه قوة خارقة، حتى يتم تسويغ الهزيمة، لأنه لو كان عاديًا يمكن إلحاق الهزيمة به، فسيظهر ضعفنا وهواننا أمام أنفسنا.

ويمكن القول بأن جميع من يتحرك في أرض الممارسة الحقيقية (سواء أكان من المفاوضين أم المجاهدين الفلسطينيين) يرفضون نموذج العداء لليهود واليهودية في ممارساتهم، لأنهم لو نظروا لليهود بحُسبانهم شياطين لأصبح التفاوض مستحيلاً (إلا من منظور الاستسلام، بطبيعة الحال) ولأصبح الجهاد أكثر استحالة. فالمفاوضون والمجاهدون يقومون بأنسنة اليهود، أي تحويلهم إلى بشر لهم خصوصياتهم التاريخية، وخاضعين لعوامل الزمان والمكان. هذا على عكس بعض أعضاء النخبة الحاكمة العربية الذين يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن «اليهود» قوة عظمى تمسك بمقاليد الأمور، وأنه لابد من «التفاهم» معهم، إذ لا قبل لنا بهم. أخبرني أحد أعضاء النخب الحاكمة العربية متباهيًا، وكان سفيراً لبلده في إحدى العواصم الأوربية المهمة: «حينما عُيِّنت سفيراً لبلدي قيل لي إن سر النجاح يكمن في ألا أتحدث عن النساء أو عن اليهود، وقد فعلت، وأمنت شرهما!». وهكذا نجا صاحبنا من مؤامرتين دفعة واحدة: مؤامرة الإناث على الذكور، واليهود على العالم!

ويتصور البعض أن «أنسنة» اليهود تعني «تبرئة ساحتهم» والتعاطف معهم (كما يقولون). وفي هذا خلل ما بعده خلل. أما بخصوص تبرئة ساحتهم، فهذا يفترض أن الصراع عبارة عن مرافعات، وأننا يجب أن نحاكم الصهاينة لا أن نقاتلهم، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة. أما التعاطف مع اليهود فهذا ناجم عن سوء فهم لمصطلح «أنسنة»، فقد جاء في الذكر الحكيم ﴿ ولا تهنوا فى ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما

تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما﴾ (النساء ١٠٤). ولعل ما قاله مارك توين عن اليهود يلخص موقفي وبدقة بالغة: "Jews are members of the human race, worse than that I cannot say of them." اليهود بشر، ولا يمكنني أن أقول ما هو أسوأ من ذلك عنهم!». فالاستعمار ظاهرة إنسانية، والعنصرية ظاهرة إنسانية، والاستغلال هو الآخر ظاهرة إنسانية، والشر ظاهرة إنسانية، بمعنى أنها كلها ظواهر من صميم وجودنا الإنساني، ولذا يمكن رصدها وتفسير معظم جوانبها. والتفسير والفهم يختلفان عن التعاطف والتقبل، وهما ضروريان للتعامل مع الواقع وتغييره، أي أن الاجتهاد ضروري للجهاد، فبدون الاجتهاد يصبح الجهاد انتحاراً لأنه سيعني أننا نقذف بأنفسنا في نيران عجائية غامضة دون سابق معرفة.

ويمكن أن نُعرِّف **الموسوعة** بأنها دراسة لحالة محدَّدة هي اليهود واليهودية والصهيونية في الحضارة الغربية أساسًا، وهي دراسة تاريخية اجتماعية مقارنة تركز على العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين أعضاء الجماعات اليهودية (بما في ذلك أعضاء الجماعات اليهودية في المستوطن الصهيوني) من جهة وأعضاء المجتمعات المختلفة من جهة أخرى، كما تركز على الأبعاد المعرفية لهذه العلاقات. لكن هذه الدراسة، رغم أنها دراسة حالة، إلا أنها دراسة لنماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تفسيرية تتجاوز الحالة موضع الدراسة، فهذه النماذج تتوجه لقضايا عامة مثل: علاقة الأقلية (بخاصةً أعضاء الجماعات الوظيفية) بالأغلبية، وعلاقة الأقليات بالدولة القومية المركزية، وطبيعة الحضارة الغربية الحديثة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الحلولية بالتوحيد، وعلاقة الفكر بالمادة، وعلاقة الذات بالموضوع.

وأول هذه النماذج هو نموذج الجماعات الوظيفية، حيث درسنا من خلاله الجماعات اليهودية في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية والجماعات الإثنية. وهنا يظهر اليهوديَ باعتباره عضو أقلية أو جماعة وظيفية، وما يحدث له يحدث لكل أعضاء الأقليات (والجماعات الوظيفية) الأخرى، أي أن اليهودي يظهر باعتباره الإنسان عضو الأقلية الدينية أو الإثنية أو الوظيفية.

أما النموذج الثاني فهو نموذج العلمانية الشاملة (الإمبريالية)، وهو نموذج أكثر اتساعا من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية، إذ لا يضع اليهود في سياق الأقليات

وحسب وإنما في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي الغربي، وهو التشكيل الذي هيمن على العالم بأسره، وفي ضمنه أعضاء الجماعات اليهودية. وهنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له (من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنميط وعلمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث. وهو إنسان يعيش في عصر أزمة الحداثة (ما بعد الحداثة).

أما النموذج الثالث فهو نموذج الحلولية الكمونية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز، وبيَّنا أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسي في اليهودية (وفي كل، الأديان). فهو تعبير عن تناقض إنساني أساسي يسمُ إنسانيتنا المشتركة، يأخذ شكل النزعة الجنينية (والرغبة في فقدان الهُوية والالتحام بالكل والتخلي عن الوعي وعن المسئولية الخلقية) في مقابل النزعة الإنسانية والربانية (وهي أن يؤكد الإنسان هُويته الإنسانية المستقلة عن الطبيعة، ويتحمل المسئولية الخلقية عن هذا الوضع).

والجماعات اليهودية تشكل جماعات وظيفية مثل كل الجماعات الوظيفية الأخرى، لكن وجودها داخل الحضارة الغربية أعطاها تفرُّداً معيَّناً. وهي تتفاعل مع المجتمعات العلمانية ومع التشكيل الإمبريالي تفاعل الجماعات البشرية الأخرى، ولكنها نظراً لوضعها الخاص فإن تفاعلها مع العلمانية يأخذ شكلاً أكثر حدة. وهي جماعات تتنازعها النزعات الجنينية والربانية شأنها شأن كل البشر في كل زمان ومكان، لكن اليهودي هو الإنسان في حالة ضيق متبلورة. وبسبب حالة الضيق هذه، تظهر كثير من أبعاد الظاهرة الإنسانية بشكل نماذجي متبلور من خلاله. وخصوصية الجماعات اليهودية، أو خصوصياتهم التي تتنوع في كل زمان ومكان، هي خصوصيات لا تختلف عن خصوصيات الآخرين، وإن كان هناك شيء فريد بالفعل فربما يكون متمثلاً في نوعية العناصر الإنسانية العامة التي تدخل في تشكيل الموضوع اليهودي وطريقة ترابطها. وهي عناصر تدخل في تشكيل كثير من الظواهر الإنسانية-الأخرى وتترابط بطرق فريدة مختلفة!

ويمكن القول بأن **الموسوعة** ككل هي موسوعة كتبها مؤلف يشعر بأن الحداثة (في إطار العقلانية واللاعقلانية المادية والعلمانية الشاملة) قد أدخلت الجنس البشري بأسره في طريق مسدود. وتطرح الموسوعة أسئلة معرفية (كلية ونهائية) ـ ماذا يحدث للإنسان في

عالم بدون إله؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم نسبي لا توجد فيه ثوابت ولا مطلقات ولا قيم عالمية؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما مصير الإنسان في عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغائية الإنسانية؟ واليهودي الذي تم اقتلاعه من وطنه وتهجيره إلى إسرائيل تحت مظلة الإمبريالية الغربية باعتباره مادة استعمالية، وتم تحويله إلى شخصية داروينية شرسة حتى يتسنى توظيفه في خدمتها، والذي تمت إبادته في ألمانيا النازية بطريقة منهجية، وتم دمجه في الحضارة الاستهلاكية حتى لم يبق من ماضيه وهويته سوى القشور، وتم قمعه وترشيده من الداخل والخارج: أليس هذا اليهودي مثلاً صارخاً لما يحدث للإنسان في عصر الحداثة والعقلانية واللاعقلانية المادية؟ ومن هنا، فإن الموسوعة تطالب بالبحث عن حداثة جديدة بدلاً من الحداثة الغربية (المرتبطة بالإمبريالية والاستهلاكية) والتي انتهت إلى إعلان موت الإنسان والطبيعة بعد أن أعلنت موت الإله.

النصوصية والمؤامرة اليهودية

من أهم تبديات نموذج العداء لليهود واليهودية ما سميته «النصوصية». والنصوصية هي محاولة تفسير سلوك اليهود في ضوء ما جاء في العهد القديم والكتب المقدسة اليهودية الأخرى (التلمود ـ كتب القبَّالاه ـ وبعض «الجهابذة» يضمون لذلك بروتوكولات حكماء صهيون بحُسبانه كتابًا مقدسًا باطنيًا عند اليهود!). وتنطلق محاولة التفسير من تصور مفاده أن سلوك اليهودي هو تعبير عضوي مباشر عن بعض نصوص العهد القديم والتلمود. وكأن واقع الصهاينة ويهود العصر الحديث سواء أكانوا في أمريكا أم جنوب إفريقيا أم إثيوبيا لا يختلف عن واقع العبرانيين القدامى أو يهود الصين في القرن الخامس عشر. وكأن ما ورد في العهد القديم والتلمود إن هو إلا مخطط يهودي قديم، يعبر عن جوهر يهودي ثابت، وأن من يريد أن يفهم اليهود والصهيونية ويتصدى لهما عليه ألا يضيِّع وقته في قراءة الواقع وتفاصيله، وإنما عليه أن يذهب إلى أحد هذه الكتب (خصوصًا البروتوكولات، فهي قصيرة وواضحة وسهلة وتأخذ شكل مخطط واضح!) وسيجد فيها تفسيراً لكل شيء، بل تنبؤاً بكل شيء!

ومثل هذا النموذج الاختزالي لا يتنبه إلى أن علاقة الإنسان بالكتب المقدسة التي يؤمن

بها علاقة مركبة إلى أقصى حد، فهي ليست علاقة سبب ونتيجة. كما أن مسألة التفسير مسألة حيوية في تحديد هذه العلاقة، فيمكن أن يكون التفسير حرفيًا مغلقًا، ويمكن أن يكون مجازيًا منفتحًا. فتفسير الصهاينة لنص ما يختلف عن تفسير اليهود الإصلاحيين له. وأخيرًا لا يدرك هؤلاء التآمريون أن غالبية اليهود في العصر الحديث لا تؤمن بهذه الكتب أساسًا ولا تقرؤها!

وقد استشرى مرض النصوصية وانتقل من اقتباس العهد القديم إلى اقتباس أي تصريح صهيوني وتصديقه والإشارة إليه بشكل يَعُدُّه جزءًا من المخطط القديم ومن الواقع الذي يتشكل في الحاضر، دون أي محاولة لتجاوز هذه الادعاءات بالدراسة والتأمل. فعلى سبيل المثال، حينما صرح أحد الصهاينة عام ١٩٨٣ بأنه سيتم توطين مليون يهودي في الضفة الغربية قبل نهاية القرن الحالي، ارتجف الجميع واقتبسوا هذا القول بموضوعية متلقية بلهاء، دون أن يخضعوه للاختبار، ودون أن يسألوا بعض الأسئلة البدهية: من أين سيأتي هذا الصهيوني بكل هؤلاء المستوطنين؟ وبحلول عام ١٩٨٨ كان عدد المستوطنين لا يزال لا يتجاوز ١٣٠ ألفًا، وأدلى المسئول الصهيوني نفسه بتصريح مليوني آخر، ومرة أخرى ارتجف الجميع واقتبسوا أقواله بببَّغَائية مذهلة. ولعل هجرة اليهود السوفيت من أهم الشواهد على ظاهر القضية. إذ كَانت الصحف العربية تقتبس «توقعات» الصهاينة بهجرة الملايين، وكأنها حقائق، في الوقت الذي كان عدد يهود الاتحاد السوفيتي لا يتجاوز مليونًا ونصف المليون!

والمطلوب هو أن نخضع مقولات الصهاينة للتمحيص والتساؤل، فلا نهون ولا نهول ولا نكتفي بالتلقي السلبي والرصد الآلي. فنبين أن بعض هذه التوقعات الصهيونية الوردية قد أطلق حتى يمكن لإسرائيل الحصول على بلايين الدولارات من الولايات المتحدة، وأن كثيرًا من المهاجرين «اليهود» ليسوا يهودًا، بل هم مواطنون عاديون أرادوا أن يجدوا طريقة للخروج من الاتحاد السوفيتي (أخبرني أحد الأصدقاء الفلسطينيين أنه رأى بنفسه وفدًا من المهاجرين «اليهود» السوفيت في زيارة لحائط المبكى، وحينما سمعوا الأذان انسلخ من صفوفهم ثلاثة أو أربعة منهم ذهبوا إلى المسجد لأداء الصلاة!).

وثمة تبدٍّ آخر متطرف لنموذج العداء لليهود واليهودية، وهو نظرية المؤامرة اليهودية. وهو نموذج تفسيري يضع اليهود، كل اليهود، في سلة واحدة. ولذا فكل الظواهر

اليهودية والصهيونية والإسرائيلية شيء واحد. ويتم اختزال الإسرائيلي في الصهيوني والصهيوني في اليهودي. لأن الجميع «يهود والسلام». كما يتم اختزال اليهود (بل الواقع بأسره) في قوالب جاهزة وأنماط سابقة. فاليهود ـ حسب تصور هؤلاء الكتّاب ـ شخصيات مخربة هدامة دائمًا وأبدًا، تتآمر بطبيعتها ضد كل ما هو خيِّر ونبيل (فهذا ـ حسب تصورهم ـ مكون أساسي وثابت في طبيعة اليهود). وهم مسئولون عن كل الشرور (أو على الأقل معظمها!)، وسلوكهم هو تعبير عن مخطط جبار وضعه العقل اليهودي (أو حاخامات اليهود) لتخريب الأخلاق وإفساد النفوس حتى تزداد كل شعوب العالم ضعفًا ووهنًا بينما يزداد اليهود قوة وبأسًا، وذلك بهدف السيطرة على العالم. والعالم كله ـ حسب هذا التصور ـ إن هو إلا رقعة شطرنج، وكل البشر إن هم إلا أحجار عليه يحركها اليهود بكل بساطة لإنجاز مخططهم، فهم أصحاب قوة خارقة لا تضاهيها قوة، ونفوذ كبير ليس مثله نفوذ. والتاريخ اليهودي بأسره إن هو إلا تعبير عن هذا النموذج الثابت، وهذه المؤامرة التي لا تتغير.

وقد تلقف التآمريون قصة مونيكا لوينسكي ليشيروا إلى أنها يهودية، ومن ثم فهي بلا شك جزء من هذا المخطط (وكأن كلينتون ليس رجلاً منفلت العيار مثل الملايين غيره، وكأنه لا يوجد ضمن سكرتاريته امرأة يهودية حاولت قدر وسعها، ودون جدوى، أن توقف هذه الفتاة اللعوب وتصرفها عن هذا الرجل المنفلت، لتحمي مؤسسة الرئاسة الأمريكية منها ومن نزواته!). والصهيونية ـ في تصور التآمريين ـ ليست ظاهرة مرتبطة بحركيات التاريخ والفكر الغربي، وإنما هي مجرد تعبير عن هذا الشر الأزلي الكامن في النفس اليهودية، ذلك الشر الذي يتبدى في الغزو الصهيوني لفلسطين، وضرب المفاعل الذري العراقي، وغزو لبنان، وقمع الانتفاضة، والهجرة اليهودية السوفيتية إلى فلسطين، وسقوط الاتحاد السوفيتي. . . إلخ.

وابتداءً، يجب الإشارة إلى أن البعض يخلط بين المؤامرة والمخطط. فالمخطط هو خطة أو إستراتيجية تعبِّر عن مصالح دولة ما أو مجموعة من الدول (كما يتصورها أصحابها). وهي تتبدى من خلال أنماط متكررة لها مسار يعبِّر عن منطق داخلي يمكن فهمه والتصدي له بمخطط مضاد. فأصحاب المخطط المعادي لنا بشر، ونحن بشر، والحرب بيننا سجال، إلى أن ينصر الله من ينصره.

أما المؤامرة فهي خطة سرية وضعها في الظلام بضعة أفراد دوافعهم خسيسة شريرة، يحاولون قدر طاقتهم الحفاظ عليها طي الكتمان ويقومون على تنفيذها. ولأن المؤامرة ليست جزءًا من نمط، فإنها لا تتبع مسارًا مفهومًا وليس لها قوانينها الداخلية الخاصة والخارجية العامة. ويتصور أصحاب نموذج المؤامرة أن المؤامرة التي تحاك ضدهم موجودة في وثيقة بعينها، تتضمن كلَّ أو معظمَ البنود. وبدلاً من فهم الواقع وتحليله وتفكيكه وإعادة بنائه، تصبح مهمتنا هي ضرورة البحث عن مثل هذه الوثائق وأن ندرسها بعناية. ونموذج المؤامرة يشبه من بعض الوجوه النموذج المعلوماتي، فهذا النموذج الأخير يعطي القارئ معلومة بجوار معلومة، دون أن ينتظمها إطار. وهذا لا يختلف كثيرًا عن نموذج المؤامرة، الذي ينظر إلى الواقع فيحوله إلى شظايا متناثرة، فيحذف منه الجوانب التي تتحداه ويؤكد الجوانب التي تروق له، ويفرض عليها المعنى الذي يريده. فنموذج المؤامرة ونموذج المعلوماتية صنوان يعبِّران عن نفس العقلية وطريقة النظر.

إن نموذج المؤامرة، كما لخصه أحدهم، نموذج قد يبدو أنه دعوة إلى عدم الاستسلام، ولكن مقولاته تنطوي على دعوة إلى عدم الجهاد في الوقت نفسه، لأنه نموذج يؤدي إلى الشلل التام. كنت في إحدى الندوات أعرض وجهة نظري، فقام أحدهم وصرخ فيّ بصوت عال: «إن حربنا مع اليهود إلى يوم قيام الساعة». قالها بحماسة شديدة جعلت الجمهور كلَّه يصفق له بحماسة أشد. فانتظرت حتى انتهت الحماسة والتصفيق وقلت لهم: إن هذا القول يعني أن قيام دولة إسرائيل جزء من مخطط إلهي، وأن انتصاراتها علينا «أمر مكتوب» علينا تقبله إلى أن تحين الساعة!

ويدلل التآمريون على وجود المؤامرة اليهودية بالإشارة إلى أن النبوءات الصهيونية قد تحققت كلها. ويشيرون إلى مذكرات هرتزل حيث تنبأ بتأسيس الدولة الصهيونية في غضون خمسين عامًا، وقد حدث هذا بالفعل. ولكن يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل قام أحدهم بحساب عدد النبوءات التي أطلقها بثقة ولكنها خابت؟ وما قولهم في نبوءته بخصوص ألمانيا القوية التي ستأخذ اليهود تحت جناحيها، وتساعدهم في مشروعهم الصهيوني؟ ألم تأخذ ألمانيا اليهود تحت جناحيها بعد أقل من ثلاثين عامًا من إطلاق النبوءة بمعنى مختلف تمامًا عما كان يقصد إليه هرتزل؟ وما قولهم عن نبوءات الصهاينة عن تدفق يهود العالم على الوطن القومي اليهودي حيث يتم صهرهم في بوتقة الصهر

الصهيونية ليخرج منها العبراني الجديد؟ ألا يمكن القول بأن الأزمة الاستيطانية وأزمة الهوية التي يعاني منهما الكيان الصهيوني هما دليل ناصع على فشل النبوءات الصهيونية.

إن رفض نموذج المؤامرة يعني عدم تقبل الواقع السطحي كما هو، ورفض المقولات اللفظية الشائعة والصور النمطية السائدة والصيغ المسبقة الجاهزة. كما يعني عدمَ تقبل ادعاءات الصهاينة عن أنفسهم، وإخضاعَها للنقد والبحث والتمحيص، وتفكيكَ الظواهر اليهودية الصهيونية والإسرائيلية وإعادة تركيبها بطريقة تجعلها مفهومة، ووضعها في حدود الزمان والمكان، وفي سياقها الحضاري والتاريخي والإنساني، والنظر إليها بحُسبانها ظواهر تاريخية إنسانية ومن ثم يمكن التعامل معها إن حربًا أو سلمًا. فاليهود جماعات يهودية تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان، والصهيونية حركة سياسية نشأت في القرن التاسع عشر في أحضان الإمبريالية الغربية التي وضعتها موضع التنفيذ، ولولا دعمها لأصبحت الصهيونية عبارة عن شعارات حالمة، ما أنزل الله بها من سلطان، يطلقها مجموعة من صغار مثقفي يهود شرقي أوربا ووسطها. نفعل كل ذلك دون إهمال الادعاءات التوراتية والتلمودية بحُسبانها ديباجات تعبوية مهمة، وديباجات تسويغية تُطرح أمام الرأي العام العالمي (أي الغربي) لتجنيده وراء الإمبريالية ومشروعها الصهيوني، ولكنها لا ترقى أبدًا إلى مستوى البنية الواقعية.

ونموذج المؤامرة شائع في الخطاب الإسلامي المناهض لإسرائيل. وهو يفترض وجود «استمرارية» بين يهود الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو جوهر الرؤية الصهيونية. في إحدى المحاضرات، قام أحد حملة هذا الخطاب وبيَّن لي أن «اليهود هم قتلة الأنبياء». فأخبرته أن المستوطنين الصهاينة لا يقتلون الأنبياء، لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد أنبياء هذه الأيام، كما أنهم يقومون بقتل كل من يتصدى لهم، دون تمييز بين مسلم ومسيحي. وكنت مرة أجلس مع بعض صناع القرار في العالم العربي (من ذوي الاتجاهات الإسلامية) وتطرق الحديث إلى «اليهود»، وبدأ بعضهم في عملية السب نفسها (التي هي في جوهرها عملية «شيطنة» للآخر، لتحقيق بعض التوازن للذات). وتطرق الحديث إلى يهود المدينة وخيبر «وتآمرهم». . . إلخ. وكيف أن نفس التآمر اليهودي مستمر. فسألتهم: هل كان أولئك اليهود يعرفون التلمود؟ وبأي لغة كانوا يتعبدون؟ وما معنى أن بني قريظة وبني النضير من الكوهانيم (أي الكهنة من نسل هارون)، مع أن نظام الكهنوت

اختفى في اليهودية بعد سقوط الهيكل في سنة ٧٠ ميلادية؟ ثم أضفت سؤالاً عن موقف يهود العالم آنذاك من يهود المدينة، وهل كانوا على صلة بهم أو لا؟ وهل كانوا يعترفون بهم يهوداً؟ وهذا يثير قضية: هل مصطلح «يهودي» في القرآن يشير إلى يهود المدينة، أو إلى يهود العالم المعاصرين للبعثة المحمدية، أو إلى يهود العالم في الماضي والحاضر والمستقبل؟ أي أنني أثرت تساؤلات بخصوص الاستمرارية التي يفترضونها.

ثم تساءلت: هل المسلم ملزم بالتعريف الإسلامي لليهودي (من أهل الكتاب، يؤمن بكتاب مقدس، ومن ثَمَّ بالله وباليوم الآخر) أو بالتعريف اليهودي (من يؤمن باليهودية ومن ولد لأم يهودية)؟ والسؤال طبعًا خطابي، فالمسلم ملزم بالتعريف الإسلامي وحده، ومن ثم فالغالبية الساحقة ليهود العالم لا ينطبق عليها التعريف الإسلامي لليهود!

وأخيراً أشرت إلى أن التاريخ الإسلامي عامل أعضاء الجماعات اليهودية من خلال مفهوم أهل الذمة هذا، وأن تاريخ المسلمين لم يشهد عمليات هجوم أو إبادة أو طرد لليهود، وأن هناك أعداداً كبيرة من اليهود دخلت الإسلام وحَسُنَ إسلامها وانصهرت في صفوف المسلمين (وإلا فبم نفسِّر أن اليهودية كانت بالأساس ظاهرة شرقية إسلامية، توجد داخل العالم الإسلامي، ثم تحولت بالتدريج إلى ظاهرة مسيحية؟). بل إن عمليات الطرد التي تمت في بداية الحكم الإسلامي كانت نتيجة لخرق المواثيق مع المسلمين، وكانت تهدف إلى تأمين قلب الأمة الإسلامية. كما أن عقاب الطرد لجماعة بدوية كان عقابًا مقبولاً لدى الجميع، وكان يعني إعادة التوطين في منطقة أخرى.

وأخيراً أكدت مفهوم الفطرة الإسلامي، وأن الإنسان يولد على الفطرة الإنسانية، بكل ما فيها من خير وشر، وأن أبويه يُهودانه أو ينصرانه، ومن ثَمَّ فمفهوم الهُوية كنتاج للوراثة، أمر غير معروف في الإسلام، وحينما يتبناه التآمريون فإنهم يتبعون مفهومًا غير إسلامي. فمن منظور إسلامي، لا يمكن أن يؤخذ يهود هذه الأيام بجريرة يهود الماضي، فالخطيئة - مثل الاستقامة - لا تورث. ولهذا نجد أن الخطاب القرآني لا يتحدث عن اليهود في عموميتهم وإنما دائمًا يخصص («ومن أهل الكتاب...»).

فوجئت عند هذه النقطة بأن أحد الحاضرين يخبرني بأن ما أقوله مقنع للغاية، لكن رجاني ألا أذكره خارج هذه الجلسة. فضحكت وقلت: «أنت إذن تفضل الحكمة البراجماتية على الحكمة الإلهية». وانفض المجلس!

ثم طرحت اجتهادي الأولي (والذي وافقني عليه كثير من الفقهاء) وهو أن مصطلحات مثل «يهودي» و«بني إسرائيل» تشير إلى شخص تتوافر فيه بعض السمات التي إن توافرت في أي شخص (ملحداً كان أم بوذيّاً) فإنه يصبح يهودياً (ولفظة «يهودي» بهذا المعنى لا تختلف في استعمالها عن لفظة «فرعون»، والتي لا تعني «حاكم مصر»، وإنما أي شخص تتوافر فيه سمات «الفرعنة»). وعلى كلٍّ، فهذا اجتهاد أوَّلي أطرحه كتساؤل على الفقهاء، حتى يُفتح باب الاجتهاد مرةً أخرى بخصوص هذه القضية. فالفقه الإسلامي، نظراً لاستقرار وضع اليهود (كأهل كتاب داخل المجتمع الإسلامي)، ونظراً لعدم أهميتهم، ونظراً لعدم توافر المعرفة الكافية بتطور اليهودية واليهود ـ لم يتعمق في الموضوع بما فيه الكفاية. والفقهاء كانوا على حق في ذلك. فكل مجتمع يحاول أن يجيب على الأسئلة التي تهمه. لكن الوضع اختلف تماماً الآن، فإشكالية اليهود أصبحت إشكالية مركزية.

وإنكار المؤامرة لا يعني بأي حال إنكار أن أصحاب المخطط أو الإستراتيجية يبذلون قصارى جهدهم لكي ينفذوه بأي طريقة (أخلاقية أو غير أخلاقية) متاحة. ولذا، كثيراً ما نجدهم يلجئون إلى المؤامرات، وهذا ينطبق على أشياء ضخمة مثل تقسيم العالم العربي واستعمار فلسطين (واتفاقية سايكس ـ بيكو مثل جيد على مؤامرة تمت في الخفاء في إطار الإستراتيجية الغربية الإمبريالية العامة تجاه العالم العربي والإسلامي، وهي لا تختلف في توجهها وهدفها عن وعد بلفور، سوى أن الاتفاقية تمت في الخفاء، أما وعد بلفور فقد صرح به علنّاً). وتآمر أصحاب المخططات يظهر أيضاً في أشياء ليست بنفس الضخامة مثل محاولات الاغتيال السياسي، والتجسس، وتقديم رشا لبعض أعضاء النخب الثقافية والسياسية، وتحريك الأقليات بهدف إثارة القلاقل ضد بعض النخب الحاكمة والضغط عليها. وإلا ماذا تفعل مخابرات وجواسيس دولة (مثل إسرائيل) في الدول الأخرى؟! (اعترف الإسرائيليون بأنهم كان لديهم ٢٠٠٠ عميل في لبنان، ويقال إن عدد عملائهم في أثناء الانتفاضة هو ١٠٠ ألف). ومحاولات التجسس الإسرائيلية ضد العرب ومحاولات التجسس العربية ضد إسرائيل مسألة مستمرة. ومن المعروف أن ميزانية المخابرات الأمريكية تزيد عن ميزانية كثير من دول العالم الثالث، ويخصص جزء كبير من هذه الميزانية لعمليات سرية، بعضها لا يعرف عنها الكونجرس شيئاً، ولا حتى رئيس الجمهورية في بعض الأحيان!

ويعيب عليّ البعض أنني برؤيتي هذه للصهيونية، أخرج بها من إطار الصراع الديني الثابت، وأدخل بها في إطار الصراع السياسي المتغير، ومن ثم فإن الدافع الديني للحرب ضد العدو يتم تحييده بهذه الطريقة. وأرد على هؤلاء بقولي: من قال إن الجهاد الديني لا يكون إلا ضد اليهود، واليهود وحدهم، واليهود دون سواهم؟! ألم يعش اليهود في مجتمعاتهم الإسلامية مئات السنين دون مذابح أو اضطهاد؟ ألا تتحدث كتب التاريخ الإسلامي (وغيرها) عن «عصرهم الذهبي» في إسبانيا الإسلامية؟ ألا نفتخر بذلك، وبأن العدل هو القيمة القطب في الإسلام؟ ألا يجب الجهاد ضد من اغتصب الأرض وطرد الأهل مهما كانت ملته وديانته، يهوديّا كان، أم مسيحيّا، أم ملحدًا، أو حتى مسلمًا؟ ألا يجب الجهاد ضد نظام عالمي جديد يريد أن يمسك العالم بقبضة حديدية ويفرض إرادته الغاشمة؟ أليس من الواجب أن نعرف عدونا: نعرف هُويتَه وسماته الخاصة والقوانين المتحكمة في حركته، دون أن نخلد إلى الصيغ العامة التي لا تغني ولا تسمن من جوع في الصراع اليومي، والتي تريحنا نفسيّا دون أن تحسِّن أداءنا الجهادي؟

وأحب أن أضيف ما بينته سالفًا، وهو أنني لا أنظر إلى الأشياء نظرة سياسية مطلقًا، بل أنظر إليها نظرة تاريخية معرفية مستخدمًا عددًا من النماذج التحليلية المتشابكة. فالصهيونية - في تصوري - ليست مجرد تعبير عن المؤامرة اليهودية، أو حتى «السياسة» الغربية أو الصهيونية، بل هي أمر أكثر تركيبًا. فهي أولاً شكل من أشكال الحلولية، إذ يصبح اليهود مرجعية ذاتهم. وهي ثانيًا شكل من أشكال العلمانية الشاملة (أي فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الحياة)، إذ هي تنزع القداسة عن كل الأشياء، عن كل من اليهود والعرب وعن أرض فلسطين، فيصبح الجميع مادة استعمالية. وهي، في نهاية الأمر، بتوجهها العرْقي وشراستها الداروينية، تعبير عن التشكيل الإمبريالي. ولكنها تعبير خاص للغاية، إذ إن الدولة الصهيونية ليست جزءًا لا يتجزأ من الإمبريالية، وإنما هي دولة وظيفية أسِّست لخدمة مصالح الغرب، ولذا فالعلاقة بينها وبين الغرب علاقة نفعية تعاقدية، ومن هنا نجد أن الغرب يؤيدها بكل قوة في الوقت الحالي. ولكن ماذا لو أصبحت إسرائيل عبئًا عليه؟ هل التزامه بها التزام أخلاقي مبدئي كما يدَّعي، أو هو نفعي عملي، كما هو دأب الغرب وديدنه؟ في ضوء هذا فإنني أذهب إلى أن أصنِّف الإسرائيليين والصهاينة واليهود على أنهم بشر يمكن الحوار معهم على مائدة المفاوضات،

كما يمكن الحوار المسلح معهم في أرض المعركة، فيولون الأدبار، كما فعلوا في جنوب لبنان.

كما أن البعد الديني ليس غائبًا في رؤيتي للصراع العربي الإسرائيلي، فأنا أرى أن الدافع الجهادي عند الكثيرين ينبع ولا شك من إيمانهم الديني فهو الذي يحركهم، وهو الذى يجعلهم يشعرون بالكرامة ويرفضون الظلم. ودائمًا ما أقول إننا نحارب ضد الصهاينة لا لأننا نكره اليهود، فديننا السمح لم يأمرنا بكره أحد، كما أن الجهاد الذي ينطلق من الكره يمكن أن يولد الفتن والتعصب الذي يفكك نسيج الأمة إلى جانب أن الجهاد يجب ألا يستند إلى العاطفة وإنما إلى شيء أكثر ثباتاً ووضوحاً وهو الرغبة الإيمانية في إقامة العدل في الأرض. فالقيمة القطب في الإسلام هي العدل، ونحن نحارب ضد الصهاينة لا لأنهم يهود (وعلى أي حال عادة ما أؤكد أن الدولة الصهيونية ليست دولة يهودية، وإنما هى دولة استيطانية إحلالية)، وإنما لأنهم ظلمة اغتصبوا أرضنا وطردوا سكانها، ونحن نحارب ضدهم مثلما حارب الجزائريون ضد المستوطنين الفرنسيين ومثلما حاربنا نحن أنفسنا من قبل ضد الفرنجة (الذين يقال لهم الصليبيون). وعادة ما أضيف قائلاً إنه إن جاءت جيوش دولة يقال لها إسلامية واغتصبت أرضنا، فنحن سنقاومها ونحارب ضدها. وقد جاء في الحديث الشريف «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، قالوا«ننصره مظلوماً يا رسول الله، ولكن كيف ننصره ظالمًا؟»، قال «بأن تردوه عن الظلم الذي هو فيه». هذا في تصوري هو البعد الديني.

الفصل السادس

في عالم الأدب والفن

حياتي في الجامعة

برغم أن حياتي في الجامعة تشكل «مهنتي» الأساسية (إذ لم أستقل من التدريس إلا عام ١٩٨٨) فإنني مع هذا أجدني في سيرة فكرية كهذه لا أفيض في الحديث عنها، بل ويندر من الناس من يعرف أنني كنت حتى تاريخ استقالتي أشغل وظيفة أستاذ النظرية النقدية والشعر الإنجليزي في القرن التاسع عشر. وهذا يعود ولا شك إلى أن معظم مؤلفاتي منذ أن حصلت على الدكتوراه تدور حول موضوع الصهيونية. كما أن له أسبابًا أخرى.

ولا يمكنني أن أنكر استفادتي الإنسانية من تجربتي في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في كلية البنات جامعة عين شمس. فبرغم وجود عدد من المنتدبين من الرجال، إلا أنني كنت عضو هيئة التدريس الوحيد الرجل فيها (وذلك لأنني عيِّنت فيها عن طريق الخطأ، فقد نسوا - كما أسلفت - أن يكتبوا في الإعلان عن البعثة أنها «مقصورة على الإناث فقط»). ولا شك في أن وضعي هذا قد زاد من إحساسي بنفسي وزاد من مقدرتي على النظر إلى نفسي من الخارج، وكنت أقول ساخرًا إنني الرجل الوحيد الذي يتلقى التهنئة في عيد الأمهات! كما أن التدريس في كلية البنات جعلني أفهم الكثير عن المرأة، ولم تعد أحلام التسوية بين الرجل والمرأة، التي كانت تراودني من قبل، لها أي مكان في رؤيتي، إذ أدركت أن المرأة مختلفة عن الرجل، وأن المساواة بينهما لا تعني التسوية بأي حال.

ولابد أن أنوه بالجو الإنساني العام الذي كان يسود القسم. ففي الفترة التي قضيتها فيه، لم تكن هناك صراعات صغيرة (أو كبيرة) من النوع الذي يسود الآن في الجامعة. فلم يكن هناك معارك بخصوص المحاضرات الإضافية (التي لم يوجد تكالب عليها، بل كان الأساتذة يقبلونها من قبيل الإحساس بالواجب، وإن وضعنا المقابل المادي في الحُسبان

وهو بضعة قروش عرفنا أنه كان تضحية حقيقية بالذات). كما أن حرب المذكرات لم تكن دائرة، لأن الأساتذة لم يوزعوا مذكرات قط. وقد نجح بعضهن (من الجيل القديم) في تجاوز داء الإملاء اللعين فكن يلقين بمحاضرات حقيقية. ولا شك في أن الأعداد الغفيرة المتزايدة من الطلبة (والتي تُفرض سنويًا على القسم) مسئولة عن ظهور كثير من الظواهر المرضية.

وكنت أحب التدريس وأساهم في النشاط الجامعي. فكنت أصحب الطالبات في رحلات إلى الإسماعيلية والقناطر الخيرية، كما كنا نقوم بجولات في متاحف القاهرة المختلفة. وأذكر أنني اصطحبتهن مرة إلى متحف الفن الحديث (قبل أن ينتقل إلى مقره الحالي بجوار مبنى الأوبرا) وكانت مفاجأة للطالبات أن يعرفن أن هناك فنًا مصريًا حديثًا، وأن هناك فنانين مصريين يعيشون معهم في نفس المدينة وفي نفس الزمان يحاولون أن «يرسموا» هذا الواقع، كلٌ بطريقته! وكنت أعرض على الطالبات أفلامًا عن موضوعات مختلفة (تاريخ المعمار في إنجلترا - حياة الشعراء - أفلام عن الروايات الإنجليزية الشهيرة) نستعيرها من المعهد البريطاني.

ومن المقررات الأثيرة لديَّ مقرر الحضارة في السنة الرابعة (سنة التخرج). فقد كنت أحاول أن أدرِّس فيه الحضارة الغربية بكل تبدياتها المتشابكة. فكنت على سبيل المثال أعطيهن محاضرات عن طرز الأثاث المختلفة، وأبين علاقتها بفنون عصرها سواء في الموسيقى أو الأدب. كما كنت أدرّس لهن بعض المدارس الفنية الحديثة، وأشرح لهن بعض المفاهيم الأساسية في عصرنا الحديث (الماركسية - الفرويدية - البراجماتية). وكنت أقول لهن مازحًا إن الهدف من هذا المقرر هو إعدادهن للزواج، وتحسين موازين القوى لصالحهن، إذ بوسعهن إرهاب الزوج فكريًا عن طريق إظهار أن معرفتهن بالعصر الحديث (أفكاره - فنونه - موسيقاه) تفوق معرفته. وكنت أخبر الطالبات أن جميعهن سينجحن في هذا المقرر إن أثبتن لي أنهن يشاركن في المناقشات التي تتلو كل محاضرة. وكان هذا بمنزلة عقد غير مكتوب بيني وبينهن، استطعنا أن نفي به في معظم الأحيان. ولا أنسى البتة تلك الطالبة التي جاءتني في نهاية العام لتخبرني أن هذا المقرر قد غير حياتها، فقبل هذا المقرر كانت الحياة بالنسبة لها بوتاجازا وثلاجة ١٦ قدما... إلخ (كما قالت)، أما الآن فقد دخلت الموسيقى والألوان حياتها!

وكنت بطبيعة الحال أحضر حفلات الطالبات وأشارك فيها. أذكر مرة أن طالبة قامت بتقليدي (كما يفعلون دائمًا في الحفلات الجامعية)، فتصورت منظرًا كاملاً في منزلي: أنا أجلس إلى مكتبي أقرأ أحد الكتب، فتجيء زوجتي تخبرني بأن هناك صابون غسيل في الجمعية، وعليّ أن أسرع لشراء بعض منه. فأقف في منتهى الهدوء وأخبرها بأنه لا داعي لذلك على الإطلاق، لأننا بعد أن نغسل الملابس ستتسخ مرة أخرى. وكان تعليق زوجتي أن هذه الفتاة تتسم بخيال واسع، فقد استشفت جوهر شخصيتي وحولته إلى منظر واقعي، برغم أنه لم يحدث قط!

وقد تعرفت في الكلية إلى نماذج إنسانية مختلفة. فهناك لفيف من الأساتذة يبذل الكثير من جهده ووقته دون مقابل (وعلى سواعد هؤلاء لا تزال مصر المحروسة مستمرة، برغم كل ما فيها من فساد وعدم اكتراث). وهناك بطبيعة الحال الطالبات اللائي يأتين من الريف، وكنت أجد نفسي متحيزًا لهن بسبب خلفيتنا المشتركة، وبسبب تعاطفي معهن، إذ قُذف بهن في القاهرة التي لا ترحم (كما قُذف بي من قبل في الإسكندرية الكوزموبوليتانية). كما كانت هناك الطالبات القاهريات بنماذجهن المختلفة. وكانت هناك الطالبات اللائي كن يبحثن عن نوع ما من المعرفة، وأولئك اللائي كن مهمومات بقضايا فكرية مختلفة. كما كان هناك من التحقن بقسم اللغة الإنجليزية حتى يتعلمن «لغة» (كما يقول المصطلح الشائع الآن) أو للحصول على شهادة تُعلق في الصالون (مما يحسِّن من فرص الزواج أمامهن ويُعلي من مكانتهن الاجتماعية). وكانت هذه ظاهرة مقصورة على طالبات الليسانس وحسب في الماضي، ولكنها بدأت تظهر أيضًا في الدراسات العليا.

ومع هذا، لا يسعني إلا أن أقول إن تجربتي الفكرية في كلية البنات كانت محدودة بالفعل. فلم يكن هناك شيء فكري مثير. ولعل هذا يعود إلى أنه لم يَسُدْ القسم أيُّ جوٍ ثقافي ولم تَسْرِ فيه أي تيارات فكرية. ولعل الإثارة الوحيدة حدثت حين عُيِّنت الدكتورة لطفية عاشور رئيسة للقسم. وكان همها أن تثير المشكلات الصغيرة، الواحدة تلو الأخرى. فعلى سبيل المثال، كانت تطلب مني في الصباح تدريس مادة ما، وأبدأ بالفعل في ذلك لأكتشف أنها طلبت من أستاذ آخر تدريس نفس المادة، حتى نبدأ في التشاجر، وهو لم يحدث قط والحمد لله، فالقسم، والحق يُقال، تسوده روح التفاهم بين أعضائه.

وأذكر أنها كانت رئيسة للقسم عند وفاة الرئيس جمال عبد الناصر - رحمه الله فاقترحتُ ألا نقف دقيقة حداداً عليه في اجتماع القسم، كما يفعل الجميع، على أن ندرس بعض المرثيات الشعرية التي كُتبت بمناسبة وفاته في أول محاضرة، أي أنني طلبت أن نتذكر اللحظة بطريقة تليق بأساتذة الأدب (فأنا مهموم بالخصوصية والتفرُّد، كما قلت). وهذا ما فعلته، إذ كنت أدرِّس قصيدة نزار قباني في رثاء الرئيس عبدالناصر. المهم فوجئت بعد شهرين أن كل أعضاء القسم قُدِّموا للتحقيق (لأمر يعلم الله أنني لا أتذكره الآن)، ووجدت نفسي وجهًا لوجه مع المحقق، وكان أستاذًا للقانون المدني في جامعة عين شمس. وقد اكتشف الرجل في التو مدى براءتي وبراءة الآخرين من القسم، بل ومدى سذاجتنا، مقارنةً بالدكتورة المذكورة التي كانت تعرف القوانين واللوائح أكثر من أي شيء آخر في العالم. وذكر لي أنه من ضمن ما ذكرته ضدي مسألة أنني اقترحت عدم الوقوف حداداً على الرئيس عبد الناصر، ولم تذكر بقية الاقتراح. وطلب مني السيد المحقق ألا أقول شيئًا، وبدأ هو في كتابة الأسئلة والأجوبة، وانتهى التحقيق بنقل السيدة المذكورة. ولكنها كانت تملك المقدرة على العودة، لا أدري كيف، لتبدأ المتاعب من جديد، فهي - والحق يُقال - لا تكل ولا تتعب. ومن فرط غيظي، اقترحت عليهم مرة في القسم أن ننشر نعيها في جريدة الأهرام، حتى تنشغل عنا بعض الوقت في محاولة تكذيب خبر وفاتها!

كان هذا هو عنصر الإثارة الأساسي. ولم تتغيَّر الأمور كثيراً بعد تعيين الدكتورة لطيفة الزيات - رحمها الله -، فقد كانت سيدة فاضلة، لم تثر أي مشكلات من أي نوع، وجعلت حياتنا من الناحية الإدارية نعيمًا مستمراً. ولكنها آثرت أن تفصل حياتها الفكرية العامة عن حياتها كأستاذة في الجامعة. فكانت محاضراتها والرسائل التي تشرف عليها نمطية للغاية لا تختلف عما هو مألوف الآن من إملاء وتجميع للمعلومات، مما جعل القسم مفرغًا تمامًا من الهموم الفكرية. ولم أفهم تمامًا موقفها هذا. وفي حفل رثائها أشارت العميدة إلى أنها كانت تترك الفكر عند بوابة الكلية. كنا أحيانًا نتحدث في الفكر، ولكن في غياب الآخرين، بل دعتني مرة لمناقشة أفكاري في ندوة تديرها في حزب التجمع، ولم يحضر أحد من القسم بطبيعة الحال، فهذه نقرة وتلك نقرة.

وحتى أعطي القارئ فكرة عن جو الجمود والموت الفكري الذي كنا نعيش فيه. سألت مرة إحدى طالبات الدراسات العليا عن الموضوع الذي ستختاره لتكتب رسالتها للماجستير عنه، فقالت: «الدفاع عن الشعر» لشللي؛ فسألتها: «لِمَ؟» فأجابت: «لأنني

أحفظها عن ظهر قلب». ومرة أخرى اقترحت على طالبة أن تكتب رسالتها عن قصيدة ألكسندر بوب «مقال في الإنسان» وقصيدة إليوت «الأرض الخراب» لتقارن بين الموقف من الإنسان في كل من القرن الثامن عشر والقرن العشرين، ففرحت بالاقتراح. وحينما عدت من الولايات المتحدة سألتها عما حدث فقالت: «لقد نفذنا اقتراحك بعد تعديل طفيف. ففي القسم قالوا إن تناول اثنين من الشعراء سيكون كثيراً بالنسبة للماچستير، ولذا قرروا الاكتفاء بأشعار ألكسندر بوب». وهكذا تحول الكيف إلى كم!

ويتم تصنيف التخصص على أسس ضيقة للغاية، وعادة ما تكون الأنواع الأدبية هي الأساس، حتى بعد الحصول على الدكتوراه. ففلان «بتاع شعر»، وعلان «بتاع مسرح» وهكذا. أما أن يكون التصنيف على أساس الحقبة التاريخية على سبيل المثال، أو على أساس الموضوع الأساسي الكامن theme، أو على أساس النمط الشكلي المتكرر. فهذا أمر غير مطروح. وقد بلغ من ضيق التصنيف أنني حاولت مرة أن أشرح ما سأقوم به في الدراسات العليا لإحدى الأستاذات، وأخبرتها بأنني لن أدرِّس للطالبات شعراء بعينهم، وإنما مجموعة من القصائد بهدف تدريبهن على قراءة النصوص قراءة نقدية تفصيلية، ولخصت لها ما سأفعله بأنه «تحليل خطاب» (بالإنجليزية: ديسكورس أناليسيس discourse analysis). فقالت لي إن «تحليل الخطاب جزء من اللغويات وليس جزءاً من الدراسة الأدبية». وقد بينت لي أستاذة أخرى (كانت تلبس مصوغات ينوء بحملها الإنسان العادي!) الفرق بين اللغويات وتدريس الأدب على النحو التالي: «مدرس اللغويات يمكنه تدريس كل من اللغويات والأدب، أما أستاذ الأدب فلا يمكنه إلا تدريس الأدب وحده!».

ويتم اختيار موضوعات الرسائل بطريقة تعسفية للغاية لا علاقة لها بميول الطالبة أو توجهاتها أو الإشكاليات الفكرية التي تواجهها (إذ إن الغالبية الساحقة للطالبات ـ والحق يقال ـ في أغلب الأحيان كن بلا ميول، ولا يواجهن ـ والحمد لله ـ أي إشكاليات. فمعظم الطالبات التحقن بقسم اللغة الإنجليزية، لأنهن يرغبن في دراسة اللغة الإنجليزية (لا الأدب الإنجليزي)، حتى يعملن في نهاية المطاف مضيفات أو في السلك الدبلوماسي. وهذه مشكلة تواجهها أقسام الآداب الأجنبية في بلادنا، إذ يخلط الناس بينها وبين أقسام اللغات). وعادةً ما تذهب هذه الطالبة البريئة من القلق الفكري وتطلب من الأستاذة تحديد موضوع لرسالتها، ولا تحدد أي إطار سوى أنها تحب الشعر أو المسرحية مثلاً.

فتختار لها الأستاذة المشرفة أي أديب لتكتب عنه رسالتها، ثم تدخل الطالبة ورسالتها معمل التراكم وحشد المعلومات والمراجع.

وهذا الاتجاه نحو عدم الاكتراث بالدارس والإشكاليات الفكرية التي يطرحها والقضايا الفكرية التي يواجهها ليس مقصوراً على قسم اللغة الإنجليزية بكلية البنات، بل شاهدت مثل هذا الوضع في الخارج. أخبرني صديقي الأستاذ ديفيد كارول أنه حينما التحق بقسم الدراسات العليا في جامعة لندن، كان عليه أن يتوجه إلى الأستاذ المعروف سذرلاند Sutherland ليناقش معه الموضوع الذي سيكتب عنه. فدخل ديفيد كارول مكتبه وأخبره عن الهدف من زيارته، فأخرج البروفسير سذرلاند كتابًا ضخمًا وقلب عدة صفحات إلى أن وصل إلى صفحة بعينها ومر بإصبعه على عدة سطور ثم توقف وقال: «لمَ لا تكتب رسالتك عن مسز ثاكري Mrs. Thackeraw» (وهي أخت الروائي البريطاني الشهير ثاكري). فرفض ديفيد كارول وأخبره بأنه مهتم ببعض القضايا الخاصة بروايات چورچ إليوت. فنظر إليه الأستاذ المشرف بدهشة مشوبة بالغضب، ولكنه وافق على موضوعه. وبعد عدة سنوات كان ديفيد كارول يزور الهند، وقابل سيدة هندية كانت تدرس معه في نفس الجامعة التي حصل منها على شهادة الدكتوراه، وكانت قد دخلت بعده مكتب سذرلاند. وعرف منها ديفيد كارول أنها كتبت رسالتها عن مسز ثاكري. فالمسألة «بالدور»، لاعلاقة لها بذات الطالب أو بالقضايا الفكرية التي يواجهها.

وقد حدث لي شيء مماثل حينما ذهبت إلى جامعة كولومبيا، إذ قالوا لي إنني يمكن أن أكتب عن الأثر العربي أو الإسلامي على أحد الشعراء الرومانتيكيين الإنجليز أو الأمريكيين، حيث إنني - في تصورهم - طالب من العالم الثالث لا يعرف الأدب الإنجليزي أو الأمريكي بما فيه الكفاية، ولا يمكن أن يتأتى له أن يعرفه، ولكنه مع هذا يعرف لغة غريبة تسمًّى العربية يمكنه أن يستند إليها في دراسة هذا الموضوع المحدود (كان هناك من أساتذتي من بلغ به الجهل أنه كان يفترض أنني أتحدث اللغة المصرية إيجيبشيان Egyptian، على حد قولهم). وما لم يصرحوا به هو أنني بعد كتابتي رسالتي للدكتوراه سيأخذون نتائج بحثي الأرشيفي المعلوماتي ليقوموا هم بعد ذلك بالدراسة النقدية الحقيقية، وهكذا أتحول من كاتب إلى باشكاتب! فأخبرتهم أن الموضوع لا يعنيني كثيراً ولا يثير قلقي، ومن هنا فلن أكتب عنه. والشيء نفسه تكرر في جامعة رتجرز حينما طُلب مني أن أحقق مخطوطة لاتينية هي ترجمة لشرح ابن رشد لفن الشعر لأرسطو. ومرة

أخرى رفضت الموضوع وكتبت عن شيء في صميم الحضارة الغربية، (وكان تحقيق المخطوطة من نصيب غيري، كما أشرت من قبل).

ويتسم موقفي من الإشراف على الرسائل الجامعية بشيء من التطرف، فهو يفترض ضرورة تفاعل المشرف مع موضوع الرسالة ومع الباحث، وأن يكون ملمًا بالأدبيات التي كُتبت عن الموضوع والإشكاليات الأساسية المطروحة بخصوصه، حتى يمكنه أن يتحاور مع الباحث تحاورًا مثمرًا بخصوص رؤيته ومنهجه وبنية عمله. وهي طريقة شاقة للإشراف، لكن هذا هو ما تعلمته من أساتذتي في الإسكندرية ومن المشرف عليّ في الولايات المتحدة. كان أستاذي يشرف على عدد محدود للغاية من الباحثين، ولذا كان بوسعه أن «يشرف» عليهم بمعنى الكلمة. كان يتلقى فصول الرسالة من الباحث فيقرؤها أولاً بأول بعناية شديدة، ويعلق عليها بالتفصيل، ويعطي ملاحظات عامة في النهاية. وإن ظهر مرجع جديد في الموضوع قرأه وأشار على الباحث بقراءته، وإن طرحت إشكاليات جديدة نبهه إليها، ولم يكن يكف عن الحوار معه. (كنت استثناءً وحيدًا، إذ إنني كتبت رسالتي دفعة واحدة وأعطيتها له. ولكننا كنا نلتقي في الأسبوع مرتين على الأقل، فكان يعرف مسار الرسالة شفويًا مني).

ويقف هذا على طرف النقيض من الوضع عندنا، حيث نجد الأستاذ يشرف على عدد هائل من الرسائل قد يجد نفسه مضطرًا إلى قبوله. ومع هذا لاحظت التقاتل غير المفهوم بين الأساتذة على المزيد من الرسائل. عندما حاولت زوجتي تسجيل موضوع رسالة الماجستير في مصر، أخبرتها إحدى الزميلات بأن اسم الأستاذة فلانة لابد أن يوضع على اقتراح الرسالة بصفتها إحدى المشرفات، وإلا أوقفت الموضوع في مجلس الكلية. وحينما استشارتني زوجتي في الأمر أخبرتها بأن الأستاذة فلانة غير متخصصة، ووضع اسمها سيكون في واقع الأمر إهانة لها. ولكننا فوجئنا بأنها بالفعل أوقفت الموضوع في مجلس الكلية. (يبدو أنني لم أفهم الواقع الأكاديمي في مصر حق الفهم، ومن ثم كنت دائمًا الناصح الأمين لزوجتي الذي يودي بها إلى التهلكة!).

نتيجة موقفي هذا من الإشراف، لم أشرف قط على أي رسالة للماجستير أو الدكتوراه، كما لم أدع لمناقشة أي رسالة جامعية (إلا مرتين) عبر حياتي الجامعية. ولكن أخيرًا (١٩٩٥) جاءتني طالبة تسمَّى جيهان فاروق فؤاد، تطرح قضايا فكرية

حقيقية، فوافقت على أن أشرف على رسالتها. وفكرنا معًا في الموضوع، واستقر الأمر على أن تكتب رسالتها عن القراءات النقدية المختلفة لقصيدة «الملاح القديم» لكوليردج (فهي دراسة مقارنة في النماذج التحليلية). وقد أشرفت على رسالتها بالطريقة التي أشرت إليها، أي الطريقة التي أشرف بها أستاذي عليّ. وحينما انتهت منها كانت قد أنجزت عملاً فكريًا من الطراز الأول، أزعم أنني تعلمت منه كما تعلمت هي منه، فقد كان «بحثًا» وليس مجرد توثيق أفقي، لا تنتج عنه أي تحولات.

وقد شُكلت لجنة المناقشة مني رئيسًا والدكتورة فضيلة فتوح (التي شاركت في الإشراف على الرسالة بشكل جدي، وأسدت كثيراً من النصائح المهمة إلى چيهان)، والدكتور محمد عناني والدكتور أيمن بخيت أعضاء. وكانت المناقشة متعة فكرية حقيقية هيأت لي فرصة كي أشرح بعض آرائي بخصوص رسائل الماچستير. فقلت فيما قلت: إن المفروض أن تتم المناقشة باللغة العربية، أي اللغة الأم، كما يحدث في بقية العالم حتى يدرك الدارسون أن رسالتهم عمل نقدي، وأن إسهامهم يجب أن يصب في نهاية الأمر في رؤيتهم النقدية الخاصة، لا أن تظل جزءًا من عالم مستقل منفصل (أما المقدرة اللغوية فيمكن التأكد منها من خلال امتحانات خاصة). وقد أشرت إلى خلل أساسي في تصورنا لأقسام الأدب الإنجليزي بحُسبانها نسخة (مشوهة بطبيعة الحال) من أقسام الأدب الإنجليزي في إنجلترا. فنحن نرى أننا لا نقل عنهم في شيء ولابد أن نلحق بهم، وأصبح هذا هو شعارنا وهدفنا. ولكن الواقع هو أننا نحاول أن نكون صورة كربونية منهم، ولذا فنحن ننقل عنهم مقررات أقسام الأدب الإنجليزي، ثم نقوم بحذف بعض المقررات لنيسِّر على طلبتنا. ولكن ما ننساه هو أن ما يقابل قسم الأدب الإنجليزي عندنا ليس قسم الأدب الإنجليزي عندهم وإنما قسم الأدب العربي عندهم، أي أن الأدب الإنجليزي بالنسبة لنا أدب أجنبي (أدبٌ ثان، كما يقولون لغة ثانية) تمامًا كما أن الأدب العربي بالنسبة إليهم أدب أجنبي. وهذا التّصور الجديد يتطلب منا أن نعمل فكرنا لنخرج بتصور جديد للمناهج والامتحانات في أقسام الآداب الأجنبية. وقد كانت المناقشة مناقشة فكرية حقة، لا حذلقة فيها، ولا سقوط في الأكاديمية بالمعنى السلبي للكلمة.

وبعد أن قمت بالتدريس بعض الوقت في القاهرة (١٩٦٩-١٩٧٥، ١٩٧٩-١٩٨٣) انتقلت إلى الرياض عام ١٩٨٣ وأقمت فيها لمدة ستة أعوام، حيث وجدت نفسي في جو ثقافي متميِّز. فجامعة الملك سعود كانت جامعة عربية بمعنى الكلمة. فهيئة التدريس فيها

كانت تضم أساتذة من كل أنحاء العالم العربي، مما أتاح لي فرصة التعامل مع هذا التنوع العربي العظيم.

وكان الجو الثقافي في الرياض فريداً. فمعظم المثقفين هناك ليس عندهم هموم اقتصادية كبيرة. وتفاصيل حياتهم قليلة، وكنا كأساتذة ضيوف («متعاقدين» كما كنا نُسمَّى) عندنا من الهموم والتفاصيل ما هو أقل. ونظراً لتفرغنا شبه الكامل هذا، وجدت نفسي أحضر عدداً لا حصر له من الندوات والجمعيات الثقافية. فعلى سبيل المثال، كانت هناك ندوة الأدب المقارن التي تُعقد مرة كل أسبوع في كلية الآداب ويحضرها أساتذة من قسمي اللغة العربية واللغة الإنجليزية، حيث كنا نتناقش في كل الموضوعات في جو أخوي (لا يختلف كثيراً عن الجو في قهوة المسيري في دمنهور). وهناك ندوة إشكالية التحيز التي أشرت إليها.

كما كنت أحضر ندوة فلسفية باللغة الإنجليزية تجتمع مرة كل شهر، وتضم الأساتذة الأجانب ممن لا يجيدون العربية. وقد فتح لي المجتمع السعودي أبوابه، فكنا نتزاور أنا وزوجتي مع بعض الأسر السعودية، وهو أمر نادر، حسبما سمعت.

وقد توطدت أواصر الصداقة بيني وبين الدكتور عزت خطاب رئيس القسم، الذي كان خليطاً أصيلاً وفريداً من التقوى والحداثة، يتحدث عن المونولوج الدرامي وهو يخلع نعليه استعداداً للوضوء لإقامة الصلاة. الابتسامة لا تفارق وجهه، حتى في أحلك اللحظات. كما تعرفت إلى الدكتور سعد البازعي (الذي عاد إلى السعودية من الخارج في نفس العام الذي حضرت فيه). ونشأت بيننا صداقة فكرية تركت فيّ أعمق الأثر، ولا نزال نتبادل الرسائل والزيارات. لقد كانت الأيام التي قضيتها في السعودية عن حق من أسعد أيام حياتي وأكثرها ثراءً من الناحية الفكرية.

وطيلة هذه المدة (١٩٦٩ ـ ١٩٩٠) كنت أدرِّس الأدب الإنجليزي، سواء في كلية البنات، أم كليات الآداب في جامعة عين شمس وجامعة الملك سعود وجامعة الكويت أم في بعض الجامعات في الولايات المتحدة: شعر القرن الثامن عشر ـ شعر القرن التاسع عشر (الرومانتيكي ـ الفيكتوري) ـ شعر القرن العشرين ـ النظرية النقدية من أرسطو إلى ما بعد الحداثة ـ فن القصة ـ فن الترجمة... إلخ. وكما أسلفت كنت أدرّس المقررات من خلال موضوعات ونماذج لا من خلال السرد التاريخي المباشر.

وكما أسلفت، كانت الحياة داخل كلية البنات بوجه عام خالية من الهموم الفكرية. ومع هذا عبَّرت عن نفسها من خلال شرحي للنصّوص التي كنت أدرسها، وفي محاضراتي بشكل عام. وكنت أشعر أحيانًا بأنني أثقل كاهل النصوص (والطالبات) بإشكالياتي الفكرية، وخاصةً أنني كنت أتحسس طريقي نحو النماذج الأساسية الحاكمة في الموسوعة. وقد وسع هذا من خطابي التحليلي من جهة، ووضع حدودًا عليه من جهة أخرى. وأخذت الفجوة بيني وبين الطالبات تزداد اتساعًا. وكانت قلة منهن ينتظرن محاضراتي بصبر نافد، ولكن الأغلبية كن ينظرن لي شذرًا لأنني أتحدث عن أشياء «خارج المقرر»، وأصبح وجودي في كلية البنات عبئًا ثقيلاً عليَّ وعلى غالبية الطالبات. لذا لم يكن هناك مناص من الاستقالة، خاصةً وأن **الموسوعة** كانت قد بدأت تحكم قبضتها عليّ وتتطلب مني الولاء الكامل لها.

الأدب: حبي الأول والقديم

عبر هذه الرحلة الفكرية، ظل حبي الأول والقديم للشعر والأدب والنقد قائمًا، فأكتب القصائد الشعرية من آونة لأخرى، ولا أنشرها، ولا أُطلع عليها إلا أقرب الأصدقاء، فهي قصائد خاصة للغاية، ذات طابع فلسفي متطرف ولا أعتقد أنها من عيون الشعر العربي! كما لم أتوقف قط عن الدراسة الأدبية التي لم تكن خارج نطاق اهتماماتي الفكرية الأخرى. بل إن دراستي الأدبية ـ كما أسلفت ـ هي التي عززت اهتمامي بالخصوصية وقضية التحليل من خلال النماذج، وأهمية الشكل والصور المجازية، كما أن هذه الدراسة كانت بمثابة تدريب على قراءة النصوص وعلى كيفية تحليل الشكل لنصل إلى الموضوع الأساسي الكامن. كما أن طريقة عرضي لأفكاري قد تأثرت ولا شك بدراستي الأدبية.

والأدب العظيم يتعامل مع الإنسان في أقصى تركيبيته، ولذا فهو يمكن أن يصبح معيارًا يكشف من خلاله الباحث اختزالية ما أمامه من نصوص أدبية وغير أدبية. فإذا قرأ نصّا عنصريّا، فهو سرعان ما سيكتشف أنه يعبر عن فكر اختزالي كسول، لا يكد ولا يتعب كي يحيط بتركيبية الواقع وتعدد مستوياته، وأنه يقنع بإدراك هذا الواقع إما على مستوى واحد، وإما من خلال صورة إدراكية واحدة بسيطة أو صورة مجازية اختزالية ساذجة.

فالعالم كله ـ بالنسبة له ـ بُعدٌ واحد، يشبه الساعة أو النبات الذي يتبع دورات طبيعية منتظمة، وهناك منهج واحد لإدراك كل الظواهر، إنسانية كانت أم مادية، والبشر دوافعهم كلها مفهومة، ويمكن تفسيرها من خلال عامل أو أكثر من العوامل المادية، وكأن العالم (الطبيعة والإنسان) كيان أحادي مكون من ذرات وأرقام، كما يتصور بعض الماديين السُذج والعلماء البسطاء!

هذا على عكس الأدب العظيم الذي يتسم بأنه يرفض هذه الاختزالية، ويحاول أن يعود بالإنسان إلى ذاته ليدركها وليقدرها حق تقديرها، ولذا فهو يقدم صورة للنفس البشرية بحُسبانها كيانًا مركبًا إلى أقصى حد، يستعصي على التفسيرات المادية البسيطة، ولا يمكن أن ينضوي تحت القوانين العلمية الرتيبة، فالعالم بالنسبة للأديب العظيم لا يمكن أن يختزل في بُعد واحد، أو أن يُرد إلى مستوى مادي واحد، أو أن يسقط في صورة مجازية واحدة ساذجة.

واللغة الأدبية المجازية تنفر من لغة الجبر والقوانين الهندسية، لأنها تتعامل مع ظاهرة مركبة. ولذا، إذا كانت لغة الجبر لغة بسيطة لا تتحمل الإبهام، وتهدف إلى وصف الأشكال الهندسية وحركة الكواكب وعلاقة الأرقام والذرات، وكل ما هو محسوس ويُقاس ـ فإن لغة الأدب، لأنها تتعامل مع الإنسان في أفراحه وأتراحه، لغة مجازية تحاول الإفصاح عن المفارقات والتعبير عن الشيء وعكسه في ذات الوقت، وأن تتعامل مع المحدود واللامحدود، والمتناهي واللامتناهي، وما يُقاس وما يستعصي على القياس.

إن استخدام المجاز هو في صميمه مؤشر على وجود المجهول في حياة الإنسان (الذي يشير إليه المتدينون على أنه الغيب)، وعلى أن العقل البشري محدود، ولكنه مؤشر أيضًا على أن هذا العقل مبدع فعال يتطلع إلى استشراف هذا المجهول وإلى إنشاء علاقة معه، ولذا فهو ينحت أدوات وآليات يمكنه عن طريقها الإفصاح عن عالم الغيب واللامحدود واللامتناهي.

وفي دراستي عن جمال حمدان، استخدمت منهج دراسة الصور المجازية، محاولاً الوصول إلى إحدى جوانب رؤيته التي يصعب الوصول إليها عن طريق منهج آخر. فأشرت إلى أن اللغة المجازية (كما أسلفت) ليست زخرفة كما يتصور البعض، فالمجاز هو وسيلة إدراكية وطريقة للتعبير عن إدراك مركب تعجز اللغة البسيطة عن التعبير عنه. ولأن

إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد، فإنه كثيراً ما يلجأ إلى المجاز. وهذا في حد ذاته تعبير أيضًا عن رفضه لفكرة وحدة العلوم. فاللغة الرياضية العامة المجردة التي تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية، لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية. ففي وصفه لتوزيع اليهود في العالم يقول إنه «ليس صحيحًا أن «تحت كل حجر في العالم يهوديًا»، ويأخذ صورة الحجر المجازية ويقترح صورة أخرى مشتقة منها، ولكنها مع هذا تقف على طرف النقيض منها: «الأصح أن نقول إن توزيع اليهود العالمي توزيع رَشَاش متطاير في معظمه يتحول أحيانًا إلى تراب رمزي بحت». وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير» ثم إلى «تراب». وفي مكان آخر يتحدث عن نفس الظاهرة فيقول «الصورة المجازية ليست نهر مجرة مرصعة عالميًا بمستعمرات اليهود، ولكنها يمكن أن تكون منثوراً من النوى والنويات السديمية هناك وهناك». إن جمال حمدان استخدم نفس الآلية تقريبًا التي استخدمها من قبل، يأخذ صورة «نهر المجرة» ليحوله إلى «منثور من النوى والنويات السديمية»، وبدلاً من النور الذي له مركز وقوام يظهر عالم بلا مركز.

ثم طبقت نفس المنهج على مجموعة أخرى من الصور المجازية التي تشي بولائه العربي على حساب جذوره «المصرية». فنحن نحب الجد ونتذكره، أما الأب فنحن ننتمي إليه، لا سيما إذا كان الأب العربي هو «آخر انقطاع في الاستمرارية المصرية»، خاصةً وأن الجد قد ابتعد كثيراً. فمصر الفرعونية (كما يبيِّن جمال حمدان) «لم تعد إلا مكدسة في المتحف أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين، أما في الوادي فقد انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهي إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت في مجموعها، دون أن ينفي ذلك الاستمرارية المحورية في حضارتنا المادية». ولذا يُحذر جمال حمدان دعاة «الفرعونية (وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية والوطنيات الضيقة كالفينيقية والآشورية)»، فالمقصود من هذه الدعوات نفي القومية العربية ونسخ العروبة ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة». كما يُحذر من دعاة الاستمرارية في الكيان المصري «لا ليبرز أصالة ما، ولكن ليقلل من جانب الانقطاع، وبالتالي ليضخم في البُعد الفرعوني في تاريخنا فيبعدنا عن عروبتنا ويطمس معالمها».

وطبقت نفس المنهج (أي دراسة الصور المجازية) على تطور تاريخ الأفكار في الحضارة الغربية الحديثة، فبينت أن هذه الحضارة تسيطر عليها صورتان مجازيتان أساسيتان: الآلية (العالم كآلة) والتي سيطرت حتى أواخر القرن الثامن عشر، ثم العضوية (العالم كنبات أو

حيوان) والتي سيطرت حتى منتصف القرن العشرين. ثم هيمنت ما بعد الحداثة، وظهرت مجموعة من الصور التي تبين أن العالم لا مركز له، أو أنه لا توجد أي حقيقة.

وفي دراسة أخرى حاولت أن أدرس التمرد على المجاز ورفضه كمؤشر على تغير جوهري وعميق في الحضارة الغربية. فبينت أن تصاعد معدلات الحلولية والواحدية المادية لابد أن يؤدي إلى تراجع التجاوز والمجاز، وهذا يتبدى في تزايد استخدام الأيروني «مفارقة ساخرة» أو «الإحساس الساخر بالمفارقة»، وتراجع استخدام المجاز. ولشرح ما هو الأيروني قلت إنه أن يقول المرء شيئًا وهو يعني عكسه. فحين تهب رياح الخماسين وتحمل الأتربة يمكن أن نقول: «يا له من يوم جميل»! للتعبير عن الإحساس بالغيظ والمرارة. ونحن نشعر بهذا الإحساس الساخر بالمفارقة حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى في حمام السباحة في منزله. يقول الحبيب لحبيبته في ليلة مقمرة: «أحبك من أعماق قلبي من الساعة ٥,٤٠ حتى الساعة ٦,٣٥، وفي عطلة نهاية الأسبوع وفي الإجازات الرسمية وإجازات البنوك!». وهدف المفارقة ليس هو كشف علاقة إنسانية مركبة وإنما تقويض أحاسيس النبل والبطولة والحب وإظهار أنها كلها عبث. وإذا كان المجاز هو عملية تفكيك ثم تركيب، فإن الأيروني هي عملية تفكيك وتقويض وهدم دون تركيب، وهي عملية تحويل للعالم إلى ذرات متناثرة لا يوجد فيها هدف أو غاية. وتاريخ الفن الغربي هو تاريخ الصراع بين الأيقنة والحرفية والتفكيك، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته، حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهي ذاتها ذرات متناثرة. وحينما ذهبت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ صدمني خوف الناس من التعبير عن عواطفهم ولجوئهم إلى الأيروني، لتحاشي التعبير عن العواطف.

وقد كتبت العديد من المقالات الأدبية، وكان من أولى مقالاتي دراسة عن إبراهيم ناجي (الذي كنت أكتب عنه رسالة للماچستير) أتحدث فيها عن النقد بصفته عملية تفكيك وتركيب (متأثرًا في ذلك بمحاضرات أستاذي د. محمد مصطفى بدوي وكتابات ت. س. إليوت). وقد أرسلت بها إلى إحدى كبريات الصحف فوجدت طريقها إلى النشر بعد أن قام أحد كبار الكتَّاب (وهو لا يزال يكتب حتى يومنا هذا) بنشر المقال، ولكن بعد أن نسبه لنفسه! وقد نُشر أول مقال أدبي باسمي عام ١٩٦١، وكان عرضًا لكتاب كتبه أحد النقاد عن إبراهيم ناجي، وكان مقالاً تفكيكيًا هجوميًا. ثم نُشر أول مقال أدبي حقيقي في

مجلة **الشهر** في العام نفسه بعنوان «بين التراچيديا والإحساس بالحزن»، وهو دراسة في رواية نجيب محفوظ **بداية ونهاية** ومسرحية تنسي وليامز نزول أورفيوس. وحينما أنظر إلى هذه الدراسة بعد مرور كل هذه السنوات أرى أنها دراسة في النماذج المنفتحة (التراجيديا بما فيها من مقدرة على الاختيار المأساوي وعلى تجاوز الواقع المباشر) والنماذج المغلقة (الإحساس بالحزن الناجم عن الحتمية والخضوع للبيئة).

وقد أشرت من قبل إلى سلسلة الألف كتاب التي نشرت الترجمة التي قمت بها لبعض النصوص الأساسية للرومانتيكية الإنجليزية بالاشتراك مع الأستاذ علي زيد. فأعدنا ترجمة النصوص، وأضفنا بعض النصوص الأخرى، وقمت بكتابة تعليق على كل نص وصدر بعنوان: **الرومانتيكية الإنجليزية: النصوص الأساسية وبعض الدراسات النقدية**. وهذا الكتاب محاولة لتقديم النصوص الأساسية للحركة الرومانتيكية (أكثر من مائة قصيدة) في الشعر الإنجليزي حتى يكون بوسع القارئ العربي الذي يجهل الإنجليزية أن يلم بهذه النصوص إلمامًا تامًا. ويقدم الكتاب كذلك منهجًا لترجمة النصوص الشعرية، وقد قمت بكتابة تعليق نقدي على كل القصائد، كل قصيدة على حدة، استخدمت فيه نموذج الحلولية والتجاوز، والصراع داخل الذات الإنسانية بين النزعة الإنسانية (الربانية) نحو التجاوز من جهة، والنزعة الجنينية/ الطبيعية نحو التوحد مع عالم الطبيعة/ المادة والذوبان فيها من جهة أخرى، أي أنني أستخدم تاريخ الأفكار مدخلاً لفهم شكل العمل الفني وبنيته.

كما كتبت مجموعة مقالات عن الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والرؤية الرومانتيكية للكون، نُشرت بشكل متفرق عبر الثلاثين عامًا الماضية. وكل مقال يدور حول قصيدة بعينها أحللها بصفتها بلورة للحظة تاريخية، ومن ثم فهي تعبِّر عن نموذج معرفي كامن يتبدى في كل تفاصيل القصيدة، وهو مصدر وحدتها وتماسكها. وكل مقال محاولة للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن في القصيدة (نموذجها المعرفي) وتعريفه، ثم دراسة تبدياته الجمالية، أي أن النموذج كأداة تحليلية يحل إشكالية الانتقال من عالم المضمون إلى عالم الشكل (ومن البناء التحتي إلى البناء الفوقي، إن أردنا استخدام المصطلح الماركسي). وأقوم في الوقت الحالي بجمع هذه الدراسات في كتاب عن تاريخ الرومانتيكية الإنجليزية من خلال نصوص. كما أنوي إن شاء الله كتابة دراسة نقدية عن القصيدة القصصية «الملاح القديم» للشاعر كوليردج.

وكتبت أيضًا دراسة في شعر الهايكو الياباني **Haiku**، وترجمت (بالاشتراك) مسرحية افتتاحيات الهادئ Pacific Overtures (تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان)، وهي مسرحية موسيقية غنائية تتناول تحديث اليابان، فتشير إلى أن اليابان القديمة في أيام حكم الشوجن (الإقطاع العسكري)، جميلة وغير حقيقية، أما اليابان الحديثة فهي جديدة وثرية وملوثة بيئيًا. واستخدم الكاتب الأنواع الأدبية المسرحية والشعرية اليابانية المختلفة (النو - الكابوكي - الهايكو) في تقديم رؤيته المسرحية (وكان الأستاذ الشاعر صلاح عبد الصبور قد قبل نظم هذه المسرحية، لولا أن وافته المنية).

وكانت المسرحية قد نالت عددًا كبيرًا من جوائز توني **Tony Awards**، وهي أهم الجوائز المسرحية في برودواي، ولكنها مع هذا لم تجد إقبالاً جماهيريًا فتوقف العرض. فاتصلت بالمؤلف سوندايم تليفونيًا واقترحت عليه أن يكتب مسرحية غنائية عن سقوط الأندلس، بحُسبان أن الأندلس كانت لحظة (ورقعة) لقاء ومواجهة بين الشرق والغرب، وأنها بهذا المعنى تشبه في كثير من النواحي اليابان في منتصف القرن التاسع عشر عند غزو الغرب لها. فعبَّر عن إعجابه بالفكرة ولكنه أضاف أنه لا يحب أن يكرر نفسه قط. وبعد أن قمت بدراسة مسرحياته الغنائية الأخرى، وجدت أنه كان صادقًا فيما يقول. وهذا ما بينته في المقدمة الطويلة التي كتبتها، والتي تناولت فيها الأنواع الأدبية اليابانية، كما تناولت قضية تحديث اليابان وحسابات المكسب والخسارة الناجمة عن هذه العملية.

ومن دراساتي الأخرى دراسة مطولة في شعر نحمان بياليك وشئول تشرنحوفسكي، وكلاهما شاعر روسي يهودي صهيوني، ويُعَدُّ شعرهما من أهم المداخل لفهم الصهيونية.

وصدرت لي عدة كتب في الأدب الفلسطيني أولها هو **العرس الفلسطيني The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry**. الذي صدر عام ١٩٨٣ ويضم مختارات مزدوجة اللغة من شعر المقاومة الفلسطيني قمت باختيارها وكتابة مقدمة طويلة لها. وكنت قد أصدرت مختارات أخرى مزدوجة اللغة أيضًا في عام ١٩٧٢ بعنوان **عاشق من فلسطين A Lover from Palestine**. والكتاب الثاني مقسَّم إلى موضوعات: جماليات المقاومة - في المراثي - في حب فلسطين - الصمود والمقاومة - الانتصار، على عكس الكتاب الأول الذي كان يقدم مختارات من شعر كل شاعر على حدة (أي أن نفس التحول الذي حدث في طريقة

التدريس (بدلاً من تدريس قصائد كل شاعر على حدة، تم تدريسها من خلال موضوعات) قد حدث أيضًا في كتاب المختارات). وقد جمعت رسوم الكتابين وقصائد كتاب العرس الفلسطيني مع المقدمة النقدية وصدرت فى كتاب بعنوان: **فلسطينية كانت ولم تزل.**

أما الكتاب الثاني، فهو **أرض الحجر والزعتر A Land of Stone and Thyme**، ويضم مختارات من القصص القصيرة الفلسطينية قمت بترجمتها (بالاشتراك مع ابنتي الدكتورة نور) وترتيبها حسب موضوعات. والقصص التي تضمها المختارات ليست بالضرورة قصص مقاومة، فبعضها يتناول إشكاليات إنسانية عامة. وتدور المختارات حول الموضوعات التالية: ظلال الفردوس المفقود - منفيون في الأرض - لاجئون في أرض معادية - بابل - الموت في الحياة والحياة في الموت - أحلام الفردوس والعودة له. وقد كتبت ابنتي مقدمة طويلة للمختارات.

وترجمة هذا الكتاب لها قصة تستحق أن تُروى بسبب دلالتها، إذ تسلمت يومًا خطابًا من الناشر الأمريكي المعروف فابر آند فابر Faber and Faber (في بوسطن، الولايات المتحدة) بتوقيع الآنسة سوزان زاسلو Susan Zaslow تقترح فيه أن أقوم بترجمة قصص قصيرة فلسطينية إلى الإنجليزية لتُنشر في سلسلة القصص القصيرة التي تنشرها الدار. فأجبت بأنه ليس لدي متسع من الوقت (بسبب **الموسوعة**) ولكن يمكن أن أقترح اسم مترجم آخر. فأجابت الآنسة المذكورة إن الناشر يصر عليّ حيث إن اسمي أصبح معروفًا إلى حدٍّ ما بعد نشر مختارات الشعر الفلسطيني. وحيث إنني لم أرد تضييع الفرصة (أن يُنشر كتاب بالإنجليزية يضم قصصًا قصيرة فلسطينية تصدره دار نشر معروفة)، وافقت شريطة أن تشترك ابنتي في الترجمة. فرحبت الآنسة زاسلو بالاقتراح الأخير وأرسلنا إليها عينة من الترجمة، فكان ردها مشجعًا لأقصى حد، ومن هنا بدأنا نعمل ووضعنا جدولاً للنشر.

وكان العمل شاقًا، خاصةً وأن عدد كتَّاب القصة القصيرة بين الفلسطينيين كبير بالفعل، فاستعنا ببعض مساعدي الباحث لإنجاز عملية الاختيار. (فكما أقول مازحًا إن معظم أبناء الشعب الفلسطيني مؤلفون وكُتَّاب، وليسوا كلهم - بطبيعة الحال - محمود درويش. بل إن بعض من يسمي نفسه كاتب قصة قصيرة، وحقق ذيوعًا من خلال

المؤسسات المهيمنة، لا يستحق هذا اللقب، لأن قصصه رديئة بأي معيار، مهما كان هذا المعيار سمحًا ورخوًا!). كما كانت الترجمة هي الأخرى مرهقة للغاية، فطلبنا من بعض المترجمين أن يقدموا لنا ترجمة أولية، على أن نقوم نحن بمراجعتها وصقلها. وكانت هناك آلاف التفاصيل التي لا يعرفها إلا الفلسطينيون، فاستعنا بالمعاجم، وطلبنا العون من معارفنا الفلسطينيين (وبخاصة صديقي د. أحمد صدقي الدجاني)، إلى أن اكتملت التراجم، وأرسلنا بها إلى الناشر، الذي قام على التو بإرسال بعضها ليتم تسويق الكتاب في مؤتمر Middle East Studies Association المعروفة بـ MESA (مؤتمر جماعة دراسات الشرق الأوسط). بل طلب منا الناشر صوراً فوتوغرافية لي أنا وابنتي لتوضع على ظهر الكتاب، بعد أن تم تصميم الغلاف، ونزل إعلان بالفعل عن الكتاب ضمن قائمة الكتب التي كانت على وشك الصدور عن دار فابر آند فابر.

ولكني طوال الوقت كان السؤال التالي يراودني: كيف يمكن لدار نشر كبيرة مثل فابر آند فابر أن تنشر مختارات من القصص القصيرة الفلسطينية يرد فيها ذكر لاغتصاب الأرض الفلسطينية والكفاح الفلسطيني ضد الاستعمار الصهيوني؟ جاءني الجواب بشكل غير مباشر، حين ذهبت إلى بوسطن ودعوت الآنسة سوزان زاسلو إلى طعام الغداء، واكتشفت أنها فتاة صغيرة للغاية (لا تتجاوز الخامسة والعشرين)، وأنها من أصل يهودي، ولكنها كانت يهودية مندمجة تمامًا في المجتمع الأمريكي، ورؤيتها للصراع العربي الإسرائيلي معتدلة للغاية، فقد كانت ليبرالية بمعنى الكلمة. وأخبرتني بأن فكرة كتابة مختارات القصص القصيرة كانت من بنات أفكارها («هذا طفلي This is my baby» على حد قولها، فعرفت، أنها مثل أستاذي، لا تفهم نظرية الخطوط الحمراء!). ويبدو أنها حين وقع اختيارها على هذا الموضوع لم تفكر في بُعده السياسي وتصادف أنه لم يراجعها أحد في المؤسسة.

واختلف الأمر كثيراً حينما وصلنا إلى المراحل النهائية، إذ اكتشفت المؤسسة طبيعة الكتاب وتوجهه. وفجأة وصلني خطاب رقيق للغاية من الآنسة سوزان زاسلو تخبرني فيه بأنها ستستقيل من وظيفتها، لأنها ستعمل محررة في مجلة علمية، ولكنها في تصوري - والله أعلم - اضطرت للاستقالة. ومن ثم عُهد بالكتاب إلى موظفة أخرى تُسمَّى فيونا ماكراي (ويدل اسمها على أنها غير يهودية). وحينما اتصلت بالسيدة المذكورة قيل لي إنها غير موجودة في المكتب، فتوجست خيفةً، وعرفت أنه سيحدث شيء ما. وبالفعل

وصلني خطاب من فابر آند فابر (بتوقيع السيدة المذكورة) يقولون فيه إنه لن يمكنهم نشر الكتاب بسبب أسلوبه، ولأن استئجار محرر الكتاب سيكلفهم الكثير. فكتبنا إليهم نخبرهم بأن أسلوب الكتاب كان اختياراً واعيًا من جانبنا حتى يشعر من يقرأ الكتاب أنه يقرأ أدبًا أجنبيًا (وهذه هي رؤية ابنتي للترجمة، مع العلم بأن لغتها الأم هي الإنجليزية رغم إجادتها العربية). ولكننا أضفنا أنه مع هذا، ونظراً لاهتمامنا بالكتاب، لن نمانع في أن ينظر المحرر فيه وسندفع نحن أتعابه. فلم يصلنا أي رد على خطابنا، فعرفنا أن القرار بعدم النشر كان قراراً سياسيًا وتم تغليفه بطريقة قانونية. ولم أتمكن من مقاضاتهم لأنني كنت ساذجًا عند توقيع العقد، فلم أضع نصوصًا تقطع عليهم طريق العودة. وقد نشرت دار كوارتت الكتاب، وتقوم بتوزيعه في أنحاء العالم. وستطبع من الكتاب طبعة أمريكية. المهم في هذه الحادثة أنها تؤكد نظرية الخطوط الحمراء، وتهدم مسألة المؤامرة اليهودية من أساسها، فالمسألة هي مسألة حدود الإدراك الغربي، وليست أصابع اليهود التي توجد في كل مكان.

وقد عبَّر اهتمامي بالأدب عن نفسه في اهتمامي بالثقافة الشعبية، فكتبت مقالاً عنوانه «تأملات في الواد التقيل والقلب الكاروهات» (نُشر في الأهرام). وهو جزء من دراسة مطولة عن فيلم «خلي بالك من زوزو» الذي رأيته عدة مرات. وقد لاحظت أن الفيلم يتناول نقطة التحول في الرؤية المصرية للفتاة نحو مزيد من التحرر في العلاقة بين الجنسين. وقمت بتحليل أغنية «يا واد يا تقيل». ولي دراسة أخرى عنوانها «أفراح عكاشة وأحزان فاتن حمامة» (نُشر في الطليعة)، وهي دراسة في مسلسل تليفزيوني أبيِّن فيها نفس عملية الانتقال هذه. و«فاتن حمامة» هنا نموذج الفتاة البريئة في الأفلام المصرية القديمة، هي دائمًا ضحية، ولا تفهم عقلية الذئاب الذين يودون افتراسها، دائمًا شاحبة الوجه (وكل هذا طبعًا دليل على رقتها المتناهية وشفافية روحها). هذا على عكس الفتيات اللائي يتحركن حول المعلم عكاشة، فهن جريئات، يتحركن صوب ما يردن أخذه (أو كما قالت زوزو في الفيلم السابق ذكره: وما نيل المطالب بالتمني/ ولكن تؤخذ الدنيا «كدَهه»). وفي إحدى مناظر المسلسل التليفزيوني يجلس المعلم عكاشة وعلى يمناه راقصة وعلى يسراه طالبة جامعية، «فيعنبر» (أي يُقبِّل) الواحدة تلو الأخرى بالعدل والقسطاط لا فرق بين الواحدة والأخرى. عند هذه النقطة أدركت أن كثيراً من الحواجز أو الحدود بين الراقصة والعذراء في مجتمعنا قد تآكلت وأنها في طريقها إلى الزوال. (احتج أحد النقاد

الماركسيين بأن التعامل مع الحب والجنس يبتعد بنا عن الدراسة الواعية للشيء الحقيقي الوحيد: «الاقتصاد». وكما قال لي: «لقد اتفقنا على أن المسألة، في نهاية الأمر، اقتصادية، فلِمَ تضيِّع وقتك»، فأخبرته بأنني لم أوقِّع على مثل هذا الاتفاق!).

وحينما تقدمت لوظيفة أستاذ مساعد كانت هاتان الدراستان (إلى جانب دراستي عن مسلسل فرنسي للأطفال كان يُذاع في رمضان باسم «بوبي الحبوب») ضمن ما تقدمت به للترقية. ولكن لزمت اللجنة التي قوَّمت أعمالي الصمت، فلجان الترقية الأكاديمية لم تتعود على مثل هذه الدراسات في الثقافة الشعبية، وتتطلب دائمًا أن يتقدم المرء بدراسات «أكاديمية» بالمعنى السلبي للكلمة.

وسيصدر لي عدة كتب أدبية أهمها **الملاَّح القديم: طبعة مصورة** يحوي هذا الكتاب نصا لقصيدة «**الملاَّح القديم**»، وترجمته، وتَعقُب الترجمة محاولةٌ لشرح النص وتفسيره بالتفصيل (من منظور إسلامي إنساني، مع عدم إغفال تفسيرات النقاد الآخرين ومنطلقاتهم الفلسفية). وقد قامت الفنانة رباب نمر برسم تسع لوحات تصويرية للترجمة، وهي بذلك تقدِّم رؤية فنانة عربية للقصيدة. وفى تصورى أن رباب نمر خلقت لرسم هذه القصيدة، فعالمهاالأسطورى الطفولى المركب، واهتمامها بعلاقة الإنسان بعالم الطير والحيوان، يجعل معجمها الفني مهيئًا بشكل كامل للتعبير عن القصيدة تشكيليا. وقد قام الفنان باسم رحمى بمساعدة الدكتوره چيهان رؤوف بتصميم الكتاب، مستخدمين مفردات من لوحات رباب نمر تقابل مفردات القصيدة وصورها الشعرية. وفي زيارتي الأخيرة إلى إنجلترا قابلت اللورد كوليردج وزوجته ليدي باميلا وابنتهما تاننيا ودعانا إلى المبيت في منزله العريق (وقد أكرمنا بأن أعطانا الغرفة التي كان ينام فيها أوليفر كرومويل، حينما كان يعد جيشه للمعركة الأخيرة مع الملك). عشنا في أرج التاريخ، ولكنه كان يشوبه شيء من الحزن، فالحداثه تزحف وتلتهم في طريقها كل شيء. وقد صدر لى ديوان شعر حر بعنوان: **أغانى الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية**، كتبت قصائده عبر حياتى، ابتداءً من عام ١٩٥٦، وهذا «الديوان» تكملة لسيرتى غير الذاتية، غير الموضوعية، ولذا فالعنوان الفرعي هو «سيرة شعرية شبه ذاتية، شبه موضوعية» حتى أؤكد العلاقة بين العملين. كما سيصدر كتاب بعنوان: **دراساتٌ أدبية**، يضم كثيرا من الدراسات الأدبية التى كتبتها عبر حياتى، فأعدت كتابة بعضها وحاولت اكتشاف المنهج

الذى استخدمته (فقد كتبت بعضها فى أوائل الستينيات قبل أن أكون واعيًا بقضايا المنهج). كما أقوم بتأليف كتاب بعنوان **تاريخ الشعر الإنجليزي من خلال نصوص**.

وسيصدر كذلك لى كتاب بعنوان: **ستُّ قصص قصيرة بين التجاوز والحلول**، وسيحاول هذا الكتاب أن يطور معياراً جماليا/ أخلاقيا في ذات الوقت، وهو معيار التجاوز، لتقييم الأعمال الأدبية. فقد لاحظت أن العمل الأدبي (القصة القصيرة بالذات في هذه الدراسة) الذي يؤكد مقدرة الإنسان على التجاوز عادةً ما يكون أكثر تركيبًا، وشخصياته أكثر نضجًا. كما لاحظت أن العكس صحيح تماما أيضا. فحينما يتم إنكار التجاوز؛ تصبح الشخصيات أحاديةَ البُعد، مبتسرة النضج.

ومن الموضوعات التي أصبحت مركزية في فكري قضية ما بعد الحداثة. وكما أسلفت، كان أول مقال كتبته عند عودتي إلى مصر عام ١٩٦٩ هو مقال عن حضارة الكامب، وهو أساسًا عرض لكتاب سوزان سونتاج **ضد التفسير**. وكل أفكار ما بعد الحداثة موجودة في هذا الكتاب، دون تسميتها. ويؤرخ البعض لظهور ما بعد الحداثة بظهور هذا الكتاب. فالقضية مطروحة في ذهني، دون تسمية. ومع هذا أغلقت الملف نظراً لانشغالي **بالموسوعة**. وحين طلب مني صديقي د. عزت خطاب رئيس قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الملك سعود (عام ١٩٨٤)، أن أقدِّم محاضرة عن موضوع ما بعد الحداثة هذا، اعتذرت في بادئ الأمر، ولكنه أصر. فاشتريت بعض الكتب وقرأتها وذهلت مما رأيت وفهمت، لذا لم أكتف بالمحاضرة التي ألقيتها في النادي الأدبي في الرياض، بل كتبت ونشرت عدة دراسات سأضمها إن شاء الله في كتاب عنوانه التحديث والحداثة وما بعد الحداثة، أذهب فيها إلى أن ما بعد الحداثة لا تشكل انحرافًا عن الحضارة الغربية، وإنما هي كامنة في نموذج الحداثة نفسها وما أسميه «نزعتها التفكيكية»، لأنها جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية. ولكن القانون الطبيعي لا يعترف بأي مطلقات، إذ إنه يقوم بتفكيك كل شيء بما في ذلك الإنسان. ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة أو إنكار المركز، إلهيّا كان أم إنسانيّا، وإنكار القيمة، بل الحقيقة، ومن ثم المقدرة على الحكم، أي أننا وصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة واللاعقلانية المادية.

ومن أطرف القصص التى سمعتها من صديق أمريكى كان يعمل معنا فى السعودية،

أن زميلا له كان يكتب دراساته الأدبية بالطريقة المألوفة (والتى أسميها إنسانية هيومانية humanist)، ويرسلها إلى إحدى المجلات المتخصصة، فكانت ترفض الواحدة تلو الأخرى، فضاق ذرعا بما كان يحدث له وقرر تطوير خطاب تحليلى ما بعد حداثى وتملك ناصية المصطلح تمامًا، وبدأ يقدم أبحاثا مكتوبة على الطريق ما بعد الحداثية (والتى ليس لها معنى واضح أو غامض من وجهة نظره)، فلاقت دراساته نجاحا منقطع النظير إلى أن أصبح رئيسًا لقسم الأدب الإنجليزى فى إحدى الجامعات فى أستراليا، وبدأ يصدر مجلة متخصصة تتبع المنهج ما بعد الحداثى.

وحينما كنت في السعودية، نشر أحد الشعراء قصيدة في جريدة **الرياض**. ومن عادة عمال المطبعة أن يكتبوا كلمة «انتهى» عند نهاية أي مقال أو قصيدة على أن تحذف الكلمة بعد تسكين العمل في مكانه في الصحيفة. ولكن محرر الصحيفة نسي حذف الكلمة فنشرت القصيدة مع الكلمة في نهايتها. وقام أحد النقاد ما بعد الحداثيين بكتابة دراسة مطولة عن القصيدة مركزاً علي كلمة «انتهى» بوصفها المفتاح الحقيقي لفهم القصيدة. وحين اكتشف الأمر أثارت ضحك الجميع.

وتوجد حادثة مماثلة وقعت في الستينيات في مصر، فقد كتب أحد الشبان مسرحية لا معنى لها «طبخها» على طريقة مسرح العبث (العدمي) وعرضها علي بعض النقاد، الذين قاموا بتقديم نقد متماسك للمسرحية. وبعد ذلك كشف الشاب الماكر عن حقيقة مسرحيته العبثية. وهذه الواقعة لا تختلف كثيراً عن ذلك الفنان المشهور الذي صنع عملاً فنيًا لزجاج بتكليف من متحف الفن الحديث في نيويورك، وأثناء نقله، سقط وظهرت فيه شروخ، فطمأنهم الفنان قائلا: العمل مكسور أفضل منه سليماً، وهذه قمة التكفكيك وغياب المعيارية.

ومن جانبى أنوى أن أنشر عدة كتب (أو أعمال فنية) ما بعد حداثية أهمها: كتاب صفحاته بيضاء وموقع عليه منى فى جميع صفحاته وسأحدد له سعرا تقريبيا هو ١٧٥٠٨٢٢ دولارا أو جنيها مصريا أو يورو، وبذلك أثبت أن الدال (الكتاب فى هذه الحالة) والمدلول (ثمنه ومضمونه) منفصلان تمامًا، فهذا كتاب لن يقرأه أحد لأنه لن يشتريه أحد، وإن أسعدنى الحظ واشتراه أحد الأثرياء فهو لن يستطيع قراءته لأنه فارغ تمامًا. ولعله يسعدنى الحظ أيضا فيدخل كتابى «موسوعة جينس للأرقام القياسية»، وهو سيدخل

بوصفه أغلى كتاب فى العالم فى الوقت، وأقصر النصوص حيث إنه يمكن قراءته فى الفيمتو ثانية.

وقد حدثت احتكاكات مباشرة بيني وبين بعض مفكري ما بعد الحداثة أو التفكيكية. ففي عام ١٩٨٨، رتبت السفارة الأمريكية في عمان حواراً تليفونيّا بين مجموعة من أساتذة الأدب الإنجليزي والأستاذ هليس ميللر، وهو من أهم دعاة التفكيكية، بل ويضعه البعض في مرتبة چاك دريدا نفسه. وقد سألته عن سر اهتمام زميله هارولد بلوم بالغنوصية والقبالاه اليهودية اللوريانية (وهي شكل من أشكال الحلولية التي تصل إلى مرحلة وَحْدة الوجود)، فقال إنه لا يعرف عمَ أتحدث؟ فأشرت إلى أن بلوم كتب ما سماه رواية غنوصية، وأنه يستخدم مصطلحات من القبالاه اللوريانية في نقده الأدبي. فكان رده هو: فلتسأله، فهو أقدر على الإجابة!

أما ثالث احتكاك فكان مع تشارلز جنكز، وهو مفكر معماري يُعد من مؤسسي تيار ما بعد الحداثة، وكان قد حضر إلى القاهرة لحضور مؤتمر عن العمارة. وقد فوجئت بحديثه عن القيم المطلقة و«أخلاقيات ما بعد الحداثة» وربطها بالوعي الكوني. وقد سألته: كيف يمكن توليد منظومة أخلاقية من الوعي الكوني، وهي عبارة غامضة تعني الذوبان في حركة الكون، بحيث يكون وعي الإنسان تعبيراً عن هذه الحركة؟ فقال: إن هذا سؤال صعب للغاية. وبدأ يكرر ما قاله من قبل. وقد عُدت إلى بعض المراجع المتوافرة عما بعد الحداثة والتي أفردت أجزاء كبيرة للحديث عن جنكز، فوجدت أن فكره لا يتسم بالعدمية الراديكالية التي تسم فكر دريدا، فهو لا يزال يدور في إطار إنساني يفترض وجود الذات والموضوع، والمبدع ومتلقي الإبداع.

ولكن أهم الاحتكاكات قاطبة كانت مع چاك دريدا في القاهرة، فقد زعم أن التفكيكية لا علاقة لها بما بعد الحداثة، وأنها ذات نزعة إنسانية (هيومانية). وقد طرحت عليه عدة أسئلة من بينها: هل يمكن تفكيك التفكيك؟ وأضفت قائلاً: إننا إن فشلنا في ذلك فإن التفكيك يصبح مطلقًا، ونعود مرة أخرى إلى العالم المتمركز حول اللوجوس (الكلمة) التي يحاول دريدا أن يفككه. ولكنه تحاشى الإجابة عن هذا السؤال.

ويوقّع دريدا بعض دراساته باسم الحاخام دريدا. وقد كتبت سوزان هاندلمان دراسة تبين فيها الدور التفكيكي للمثقف اليهودي (فرويد-ماركس-دريدا) في الحضارة الغربية،

وهي رؤية صهيونية/ معادية لليهود في الوقت نفسه، إذ إنها ترى أن اليهودي شخصية فريدة، مختلفة، لا جذور لها، تقوم بتفكيك الحضارة الغربية وكل نصوصها الأساسية (المقدسة والعلمانية). ومثل هذا الحديث في الغرب، حيث يمجدون الاغتراب والعدمية والتفكيك، مسألة إيجابية. ولكن في بلد مثل مصر فنحن لا نجد أي شيء إيجابي في أن يقوم المثقف بتفكيك النصوص دون أن يطرح بديلاً، والاغتراب بالنسبة إلينا مرض وليس شيئًا نفتخر به.

سألت دريدا في البداية: هل تعرف سوزان هاندلمان؟ فأجاب بالإيجاب. ثم شرحت له وجهة نظرها بشيء من الإفاضة وسألته أن كان يوافق علي رؤيتها للتفكيكية ولليهود، فإذا به يشيح بيديه ويقول: اسأل سوزان هاندلمان. وقد ضحك الحاضرون لأن كثيرين منهم كانوا يعرفون أنني كنت أنوي استفزازه، لأنه مثل الجوكر، يقوم بالسخرية ممن يسأله ويطرح وجهة نظر مغايرة. (وقد اشتركت في كتابة كتاب بعنوان: **الحداثة وما بعد الحداثة**،وهو يتناول فكر مابعد الحداثة وجذوره الحضارية وعلاقته باليهودية وبالنظام العالمي الجديد).

كتابات أكاديمية أدبية

بطبيعة الحال كتبت بعض الدراسات الأكاديمية «الصالحة للنشر» في المجلات الأكاديمية والتي يتقدم بها أساتذة الجامعات إلى لجان الترقية. وحيث إن مجال تخصصي هو الأدب الإنجليزي والأدب المقارن، فهي كلها تدور حول هذا الموضوع. وقد حرصت على حشد المراجع في هذه الدراسات، ولذا نوهت بها اللجان التي فحصت إنتاجي العلمي! فعلى سبيل المثال حينما تقدمت لشغل وظيفة أستاذ مساعد ضمت الأبحاث التي تقدمت بها دراسة بعنوان «النبات والتربة: مقارنة بين خلفيتي وردزورث وويتمان غير الأدبيتين» (أي الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية)، وهي دراسة لا بأس بها ولكن سمتها الأساسية أنها تضم حشداً كبيراً من المعلومات. وقد عَدَّت اللجنة التي فحصت أعمالي للترقية هذه الدراسة أحسن ما تقدمت به. وكما قال لي أحدهم فيما بعد: «لقد أتيت بجديد»، والجديد هنا هو المراجع الجديدة والمعلومات الكثيرة التي توجد فيها، والتي قمت بحشدها. وقد حرصت على زيادة عدد المراجع بقدر الإمكان، بل كنت في بعض الأحيان

أنسب بعض أفكاري إلى المراجع إن حدث اتفاق بيني وبينها، حتى أخلق تكأة لكتابة عنوان مرجع جديد وأرضي شهوة الأساتذة الذين قاموا بتقويم أعمالي لمزيد من «التوثيق» و«المراجع الجديدة»! وهذه الشهوة مردها وهم الموضوعية المتلقية (الذي أشرت إليه بالتفصيل من قبل) وتصور أن المعرفة الإنسانية معرفة تراكمية، وبالتالي تكون آخر المراجع، التي أتت بآخر المعلومات، هي أفضلها (وتظل هذه العملية مستمرة إلى أن يقول أحد الأجانب القول الفصل!).

ويبدو أن هذا المرض، أي مرض إحصاء عدد المراجع بحُسبانه معيار العلمية والجدية، قد تجاوز أسوار الجامعة. أذكر أنني تقدمت مرة بمقال إلى مجلة شهرية عن وولت ويتمان عبارة عن تحليل لبعض نصوصه الشعرية أبيِّن من خلاله أن أحسن القصائد التي كتبها ويتمان تشبه من نواحٍ كثيرة الفلسفة البراجماتية: فهي قصائد قصيرة لا تتوجه إلى أي قضايا كلية أو نهائية، وتركز على الصورة أو الشيء المباشر الموجود أمام ناظري الشاعر. فرفضته المجلة بحجة أنه لا توجد فيه مراجع. وحاولت أن أشرح للمحرر أن المقال هو تحليل للنصوص من الداخل قمت به دون عودة إلى أي مرجع، ومن هنا فإن قراءتي للقصائد جديدة تمامًا. ثم أخبرته بأن المقال - في واقع الأمر - هو فصل من رسالتي للدكتوراه. ولكن دون جدوى، فالمحرر لم يقتنع. واضطررت إلى نشره بعد عدة سنوات في مجلة تُعنى بالثقافة في لبنان.

ومع هذا، كانت دراساتي الأكاديمية تعبِّر عن بعض همومي الفكرية (كما حدث في رسالتي للدكتوراه). فكتبت دراسة عنوانها «الورطة الترانسندنتالية Transendentalist Predicament» درست فيها نموذج التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى التمركز حول الموضوع (أحد أهم سمات النموذج العلماني الشامل) في كتابات إمرسون وثورو وغيرهما من كُتَّاب الحركة الترانسندنتالية. وقد ذهبت في هذه الدراسة إلى أن مصدر هذا النموذج هو البحث عن حرية مطلقة للذات، حرية مستحيلة التحقيق، تؤدي إلى العكس تمامًا، فهي حرية تأكل نفسها بنفسها. كما حاولت في مقال آخر عنوانه «بنيات أخلاقية Moral Structures» (قراءة لفصل من رواية **موبي ديك Moby Dick** لملفيل Melville وقصة «ابنة رباتشيني Rappaccini's Daughter» لهوثورن Hawthorne) أن أُبيِّن العلاقة بين التحليل الجمالي والتحليل الأخلاقي الأدبي. وفي دراسة لمسرحية **إبسن بيت آل**

روزمر درست نموذج الانتقال من البراءة إلى الخبرة، أو من التبسيط والاختزال إلى التركيب، وهو ما فعلته في عدة دراسات أخرى.

كما كتبت دراسة بعنوان «جدلية الإنسان والطبيعة في كتاب ثورو المعنون وولدن Dialectics of Man and Nature in Thoreau's Walden» حيث بينت أن ثورو يفلت من نموذج التأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع ويصل إلى نموذج جدلي مركب لا يستسلم للطبيعة ولا يحاول غزوها، وإنما يحاول الاتزان معها. وطورت مفهوم «الصراع الهادئ» (بالإنجليزية: چنتل كونفليكت gentle conflict). (في المعجم الإسلامي «التدافع»، وهو مصطلح لم يكن جزءًا من معجمي بعد) حيث نجد أن الإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة ولا قاهرها، وإنما هو سيد لها، طيب رحيم، يستمد مقومات بقائه منها، ولكنه مع هذا يحتفظ بعلاقة وئام معها.

ومن أهم الدراسات التي كتبتها - في تصوري - ومن أكثرها قربًا إلى قلبي مقال مواعظ قصصية عن «الضرورة والحرية Parables of Freedom Necessity» الذي يدور حول مقارنة بين «حكاية الفرانكليين The Franklins Tale» من قصيدة **حكايات كانتربري** لتشوسر (بحُسبانها قصيدة قصصية لا تزال على عتبات الحداثة والعلمنة وحسب، ومن هنا فهي قد تسقط في الحتمية، ولكنها تنهض مرة أخرى لتؤكد إمكانية التجاوز والتراحم وترفض الحتمية). ومسرحية برخت **الاستثناء والقاعدة** (بحُسبانها قمة الحداثة والعلمانية الشاملة وهيمنة التعاقد والحتمية)، فهي دراسة بين نموذجين معرفيين إدراكيين (واحد متمركز حول الإنسان، والآخر متمركز حول الشيء) يقفان على طرف النقيض (أي أنه دراسة في الصراع القديم بين الإنسان والطبيعة/ المادة).

والفرانكلين يقف بين عالمي البورجوازية (التعاقدي) والعالم الإقطاعي التقليدي (التراحمي)، فهو من أصول طبقية متواضعة ولكنه اشترى بعض الأرض، ومن ثم فهو رمز الانتقال، تمامًا مثل قصته التي تقع أحداثها في العصور الوسطى، وموضوعها هو التناقض بين التعاقد والتراحم. تبدأ القصة بالفارس أرڤيراجوس Arveragus يودع زوجته الحبيبة دوريجين Dorigen قبيل ذهابه في رحلة طويلة. وبعد رحيله يأتي الشاب أوريليوس Aurelius ليعبِّر عن حبه لها، وعن رغبته فيها. وفي لحظة يأس تعده دوريجين بأن تمنحه نفسها إن هو أزال صخور البحر الكريهة التي تهدد حياة زوجها. فيذهب

أوريليوس إلى أخيه العالم، الذي كان يعرف كتابًا عن السحر الطبيعي (والسحر هو سلف العلم، وأيديولوجية الغزو والقوة والتحكم). ثم يذهب الاثنان إلى أورليانز (في فرنسا) حيث يقابلان هناك ساحراً عظيمًا، يبين لهم مدى جبروته وقوته وقدرته على تنفيذ رغبات «زبائنه» نظير ما يطلبه من أتعاب. وحينما يتأكد الساحر من أنه سيحصل على أتعابه كاملة يحضر جداوله الفلكية. ومن خلال الحسابات والمعادلات تحدث «المعجزة». حينئذ يخر أوريليوس عند أقدام سيده الساحر ويذهب إلى دوريجين ليمتلكها كما أراد، وكما وعدت.

عند هذه النقطة في القصة الشعرية، تفقد كل الشخصيات حريتها بشكل أو بآخر، وتدخل دائرة التعاقد التي لا فكاك منها. فدوريجين ملتزمة بوعدها لأوريليوس، وأوريليوس مدين للساحر بدين ثقيل، والساحر يطلب نقوده، وأرڤيراجوس ملتزم بوعد زوجته. وهنا تفكر دوريجين في الانتحار، قمة الحتمية وإلغاء الذات.

ولكن مقدمة «قصة الفرانكلين» تحتفي بعالم آخر، عالم ليس فيه منتصر أو مهزوم، حيث لا يوجد ديون تُدفع أو حسابات تُسوى، فالحب هو الذي يجمع بين الفارس أرڤيراجوس وزوجته دوريجين، ومن خلاله يحدث التحول في القصيدة القصصية، إذ تقرر دوريجين أن تصارح زوجها بالأمر كله. فيرفض أرڤيراجوس أن يخضع لقوانين التعاقد والضرورة الخارجية والمصلحة الأنانية - سواء أكان ذلك لغيرته على زوجته أم استخدامًا لحقه في «السيادة الزوجية» - ويقرر أن يسلك سلوكًا يتفق مع القوانين الأسمى. فعلى حد قوله: «إن الصدق هو أسمى الأشياء التي يمكن للإنسان الحفاظ عليها». ولذا بدلاً من أن يصر على رطل اللحم، ينفض عن نفسه شيطان شيلوك التعاقدي ويطلب من زوجته أن تفي بالوعد الذي قطعته على نفسها. وهكذا تنفتح الدائرة المغلقة، وتنتصر القوانين الداخلية للحب الإنساني على الضرورة الخارجية العمياء. وتختار كل الشخصيات، الواحدة تلو الأخرى، الحرية. فالسخاء الإنساني الذي أظهره أرڤيراجوس يغمر أوريليوس بالإعجاب، فيتخذ قراره بأن يعيد دوريجين إلى زوجها وحسب، ويقطع على نفسه عهداً «أن يقول الصدق وألا يكذب». وعندئذ يذهب إلى الساحر ليخبره عن تلك الحرية الجديدة التي تنبع من التزامه الداخلي بالقانون الإنساني الذي يتجاوز كل الحتميات. فيغمر الساحر الإعجاب بهذا الموقف. ولذا، بدلاً من أن يصر على حقه

النقدي، يتعرف هو الآخر على الحرية التي تسم الوجود الإنساني الحق-حرية الانصياع للقانون الإنساني الداخلي، وليس قانون الضرورة الخارجي. ولذا يقرر أن يحذو حذو هذا الفعل النبيل ويتنازل لأوريليوس عن الدَّيْن. وهكذا ننتقل من عالم التعاقد والصراع البراني إلى عالم الحب والتراحم الجواني.

هذه باختصار أحداث القصة الشعرية التي تقع في العصور الوسطى وتحتفي بالحرية والحب الإنسانيين، أما أحداث مسرحية برخت **الاستثناء والقاعدة** فتقع في العصر الحديث، وموضوعها التعاقد والتنافس الاقتصادي. وتحكي قصة تاجر يود أن يعْبر الصحراء ليصل إلى آبار النفط قبل غيره كي يستغلها.

تتحرك معظم شخصيات المسرحية في إطار مفهوم الإنسان بوصفه فرداً منعزلاً أو وحدة منفصلة عن غيرها من بني البشر، لا يدفعه ولا يحركه سوى المصلحة الاقتصادية الفردية. ويتبدى هذا بشكل واضح في شخصية التاجر الذي يحوسل الآخرين ويوظفهم لحسابه. فهو يستأجر مرشداً يدله على الطريق، ثم يفصله لارتفاع أجره. ويستأجر بعد ذلك حمَّالاً لحمل أمتعته وحسب، فالتاجر إنسان اقتصادي يرد كل شيء إلى المستوى الاقتصادي، ولا يمكنه الدخول في أي علاقات إنسانية، فكل علاقاته علاقات تعاقدية نفعية صرفة.

ويقوم التاجر، في إحدى لحظات جيشانه الغنائي الدارويني النيتشوي، بالربط بين استغلاله «لأخيه» الإنسان، واغتصابه «لأمه» الطبيعة:

«لِمَ تمنحني الأرض نفطها؟

ولِمَ يحمل الحمال متاعي؟

كي نحصل على النفط لابد أن نتصارع مع الأرض ومع الحمال».

إن موقف السيطرة والتحكم هذا يصل إلى قمته الدرامية حينما يقوم التاجر بتصويب مسدسه إلى ظهر الحمال، ويضطره إلى عبور النهر. ومرة أخرى يصعِّد التاجر أغنيته النيتشوية الداروينية:

«هكذا يمكن للإنسان أن يهيمن على الصحراء وعلى النهر المندفع،

هكذا يهيمن الإنسان على الإنسان.

النفط، النفط الذي نحتاج إليه، هو الجائزة».

إن الموضوع الأساسي الكامن في هذه المسرحية هو موضوع استعباد الإنسان والطبيعة، الذي يتواتر في العمل كله، وينتج منه تشيؤ الإنسان وتموضعه. فالتاجر على سبيل المثال، يعلم جيدًا أنه يتحرك في عالم لا توجد فيه أي قيم أخلاقية. وتقطنه ذوات نهمة لا عدد لها، ولهذا يصبح من الغباء بمكان ألا يأخذ الإنسان حذره دائمًا فيقول: «في عالم عارٍ تمامًا من الثقة، لا يمكن للمرء أن يخلد إلى النوم».

عند هذه النقطة في المسرحية تكتمل دائرة الغزو، فالتاجر ـ بعد أن هزم المرشد والحمَّال والصحراء والنهر ـ يهزم نفسه أيضًا، ويصبح هو الآخر مجرد أداة من أدوات الإنتاج، غارقة في دوامة الدينامية العمياء التي لم يحدد أحد قط أهدافها الأخلاقية أو النفسية.

لكن في أثناء الرحلة في الصحراء تنفد مياه التاجر فيقدِّم الحمّال زجاجة الماء التي تخصه إلى التاجر، فيرديه هذا قتيلاً ظنًا منه أن الزجاجة لم تكن سوى قطعة حجر، وأن الحمّال لم يكن يقدِّم له نصيبه من الماء وإنما كان ينوي قتله غدراً. إن خطيئة الحمّال الكبرى أنه حاول كسر دائرة الحتمية الاقتصادية والتعاقد المادي وسلك سلوكًا إنسانيًا مبدئيًا، فالتزم بقانون التراحم الإنساني الجواني ولم ينْصَعْ لقانون التعاقد الآلي البراني. وقد عبَّر القاضي في المسرحية عن هذه الرؤية بقوله: «إن دوافع الحمال في تقديم زجاجة الماء للتاجر لم تكن دوافع اقتصادية محضة، ولكن أي فعل لا يخدم مصالح الإنسان الاقتصادية الأنانية هو «استثناء» في عالم الحتمية الاقتصادية. ولذا لا يوجد مجال للسلوك الفردي الحق أو للاختيارات الحرة، لأنه حتى لو افترضنا أن الحمال كان في الواقع يعطي زجاجة الماء للتاجر، ولم يكن يحاول قتله بحجر كما كان يظن، فإن الأخير حينما أرداه قتيلاً إنما كان في موقف «الدفاع عن النفس»، لأنه ما كان يمكنه «أن يفترض أن الشيء الذي في يد الحمال إنما هو زجاجة وليس حجراً»، إذ إنه ـ انطلاقًا من التصور السائد للطبيعة البشرية في عالم التعاقد والتقاتل ـ لم يكن عند هذا الرجل أي دوافع لإعطائه ماء.

إن عالم «قصة الفرانكلين» التراحمي يقف على طرف النقيض من عالم **الاستثناء والقاعدة** التعاقدي. وقد كتبت هذا المقال عام ١٩٦٥ لمقرر تشوسر الذي كان البروفسير كيلوج يدرِّسه، وأعدت كتابته بالعربية عام ١٩٨٢ لمؤتمر الأدب المقارن في جامعة المنيا،

ونشرته في مجلة فصول عام ١٩٨٣، ثم أعدت كتابته ونشرته بالإنجليزية عام ١٩٩٦ في مجلة AJISS **المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية** حيث أربط بين الحلولية والعلمنة والتعاقدية. وقد استغرقت كتابة هذا المقال ومراجعته وإعادة كتابته ما يزيد على ثلاثين عامًا، أي إنه استغرق وقتًا أطول مما استغرقته الموسوعة!

وبعد أن رُقيت لدرجة أستاذ قررت أن أنشر بعض الدراسات الأكاديمية التي تتسم بشيء من الجسارة الفكرية حتى أفتح آفاقًا جديدة وأضع معالم منهج جديد يساعد الباحثين العرب والمسلمين في مجال الأدب الإنجليزي. كانت الدراسة الأولى بعنوان: «العودة إلى وولدن والوجدان الكالفيني البروتستانتي The Retreat to Walden and the Protestant Calvinist Imagination» حاولت أن أُبيِّن فيها الأثر العميق، على مستوى البنية الكامنة (أو النموذج الإدراكي)، لرؤية كالفين البروتستانتية على وجدانه. وقد بيَّنت في الدراسة أن البروتستانتية قد تكون لها علاقة بظهور الرأسمالية ولكنها يمكن أن تكون أيضًا معادية لها (وهذه أطروحة مختلفة عما هو شائع في أدبيات علم الاجتماع).

أما الدراسة الثانية فعنوانها: «الظُّلَّة التي لا حدود لها والقوة التي لا ترحم: دراسة في مجموعة سونتات وردزورث لنهر دادون وخاتمتها المزدوجة The Boundless Canopy and the Rutheless Power: A Study in Wordsworth's Series of Sonnets to the River Duddon and its Duplicate Conclusion» وتتناول إشكالية حيرتني بعض الوقت وهي أن الشاعر وردزورث كتب قصيدة طويلة مكونة من سلسلة قصائد من طراز السونت عن رحلة قام بها على ضفاف نهر دادون Duddon في منطقة البحيرات في شمالي إنجلترا. وقد ختم الشاعر قصيدته الطويلة هذه بقصيدة سونت تُسمَّى «خاتمة»، ولكن بعد ذلك أضاف قصيدة أخرى بعنوان «خاطرة لاحقة Afterthought». وهو أمر محير، إذ كيف يمكن لشاعر رومانتيكي يؤمن بالوحدة العضوية أن يختتم سلسلة من القصائد مرتين، وخصوصًا أن الخاتمة الأولى تعبِّر عن موقف من الكون مختلف بشكل جوهري عن الخاتمة الثانية؟

درست سلسلة القصائد ووجدت أن الشاعر كان يتأرجح بين نموذجين متعارضين. نموذج حلولي يذهب إلى أن الإنسان جزء من الطبيعة، يشبه النهر، ونموذج إنساني ديني

يذهب إلى أن الإنسان له وجود إنساني مستقل عن الطبيعة/ المادة. ويبدو أن الشاعر أدرك هذه الازدواجية بعد الانتهاء من كتابة سلسلة القصائد. ولذا ففي الخاتمة الأولى نجد أنه يؤكد أن الإنسان مثل النهر يصب في البحر تمامًا مثلما تنتهي حياة الإنسان، ولذا لا يوجد أي إحساس بالمأساة، فالمؤلف يدور في إطار الرؤية الحلولية التي تساوي بين الإنسان والطبيعة. أما في الخاتمة الثانية فهو يرفض هذا الموقف الحلولي ويؤكد أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، وأن النهر يصب في البحر ولكن الإنسان يموت. ثمة انقطاع في عالم الإنسان ليس له ما يماثله في عالم الطبيعة، ولذا ثمة إحساس عميق بمأساة الوجود الإنساني. ولكن الشاعر يتجاوز هذا الإحساس المأساوي عن طريق إيمانه العميق بالفن والدين. وقد كتبت هذا المقال في منتصف الستينيات، ثم راجعته ونشرته في كتاب صدر بالإنجليزية في الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، ثم أعدت كتابته ونُشر في حولية كلية الآداب جامعة الملك سعود عام ١٩٩١.

أرسلت بالدراستين الواحدة تلو الأخرى إلى حوليتين علميتين، وفوجئت بأنهما رُفضتا بناء على قرار المحكِّمين (ففي المجلات الأكاديمية لا تُنشر الدراسات إلا بعد عرضها على محكِّمين). وقررت أن أنسى الأمر برمته، ولكني فوجئت مرة أخرى بأن محرري المجلتين أصروا على أن أكتب ردّا على المحكمين. ففعلت وبيَّنت أن المحكمين في كلتا الحالتين لم يتعرضوا من قريب أو بعيد بالخير أو الشر إلى القضايا التي أطرحها، وأنهم لجئوا إلى صيغ جاهزة. ففي الدراسة الأولى قال السيد المحكم إنني لم أُشر للدراسات الأخرى في نفس الموضوع. ولكن لسوء حظه، كنت في الولايات المتحدة حيث أجريت بحثًا بالكمبيوتر واكتشفت أنه لم تُكتب أي دراسات عن الموضوع الذي أتناوله! ولم يكن الأمر مختلفًا كثيرًا بالنسبة للبحث الثاني، فأحد المحكمين قال إنني لم أتعرض لأعمال وردزورث الأخرى، ولم أُشر إلى يوميات دوروثي وردزورث (أخت الشاعر)، والتي كانت معه حين قام برحلته على ضفاف نهر دادون. (كان هذا الحكم هو الطالب الذي قام د. إيان چاك بتبطيطه، وكان المسكين لا يزال مصابًا بداء المعلوماتية). وكان من السهل علي أن أبيِّن أن ثلث البحث كان يتحدث عن أعمال وردزورث الأخرى وأن يوميات دوروثي ليست لها علاقة بالإشكالية التي أطرحها، فأنا لست مهتمّا بما شاهده الشاعر بشكل مادي، وإنما مهتم بهذه الازدواجية في الإدراك التي أدَّت إلى ازدواجية في الخاتمة.

ولذا قررت المجلتان نشر الدراستين (وأعتقد أن هذه مسألة نادرة). ولعل هذه القصة (أو هاتين القصتين) تبينان مدى الجدب الذي أصيب به النشر الأكاديمي في أنحاء العالم.

كما كتبت دراسة عن تطور المجال الدلالي لكلمة pleasure (بلچر) في الشعر الإنجليزي الرومانتيكي وما قبل الرومانتيكي، أي منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر. وكيف أن هذا المجال الدلالي للكلمة يعكس تاريخ الأفكار. فالكلمة في البداية كانت تعني لذة (عادة جنسية) وتحمل معنى الفرار من الألم والهروب من الحياة (متأثرة في هذا بعلم النفس الترابطي، الذي يستند إلى رؤية اختزالية آلية للإنسان متسقة مع رؤية نيوتن للكون). ولكن تدريجيًا بدأت الكلمة تتخلص من دلالتها الجنسية وتبتعد عن فكرة الهروب من الحياة، إذ تصبح اللذة مرتبطة بالألم وبالإحساس العميق بالحياة الإنسانية في كل تركيبيتها (يصل هذا الاتجاه إلى ذروته في أغنية كيتس «أغنية إلى الحزن» حيث لا يصل إلى الفرح إلا من يدخل معبد آلهة الحزن، والتي سبق الإشارة إليها). وبينت أن هذا التحول هو جزء من الثورة على الرؤية النيوتنية، الآلية المادية، ومحاولة لتجاوز السطح المادي وصولاً إلى التركيب الإنساني. وقد نشرت هذه الدراسة في كتابي آنف الذكر الذي صدر في الولايات المتحدة. وأنوي ترجمة المقالات التي كتبتها بالإنجليزية، وأضمها إلى كتاب يضم دراساتي الأدبية.

دراسات في اللغة

دارس الأدب لابد أن يكون دارسًا للأسلوب والخطاب والشكل اللغوي. فالأدب في نهاية الأمر هو تعبير لغوي مكثف، شكله اللغوي هو معناه. ولذا لا يمكن أن نصل إلى معنى منفصل عن الكلمات، فالمعنى لا يمكن أن يوجد في بطن الشاعر، وإن ظل هناك، فعلمه عند ربي، أو عند المحلل النفسي وليس عند الناقد الأدبي. ويجب أن أعترف بأن اهتمامي باللغة والأسلوب - حتى في أثناء دراستي الأدبية - كان ضعيفًا نظرًا لاهتمامي الشديد بالفكر والقضايا الفلسفية. فكانت رسالتي للدكتوراه عن موضوع غير أدبي رغم أنه وثيق الصلة بالأدب (الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ) حاولت إلقاء الضوء عليه من خلال آليات تحليل النصوص الأدبية، وكانت محاضراتي عن الأدب مثقلة بالتأملات الفلسفية. ومع هذا كنت أحذر طلبتي وطالباتي من التأمل الفلسفي المجرد في

النص الأدبي، وأخبرهن بأن النص الأدبي إن تحول إلى نص فلسفي أو اجتماعي فَقَد مشروعيته الأدبية. ومهمة الناقد الأدبي أن يبيِّن كيف نجح (أو أخفق) النص الأدبي في التواصل مع القارئ من خلال آليات أدبية جمالية مثل اللغة والبنية والصور المجازية، لأنه لو وصل أفكاراً وحسب، فهو نص غير أدبي.

ولكن برغم ضعف اهتمامي باللغة، فإن دراستي الأدبية عمقت من حساسيتي بها. ولعل اهتمامي بقضية المصطلح (والمفاهيم الكامنة وراءه) هو إحدى ثمار دراستي الأدبية. كما أن لي دراسات في تطور الحقل الدلالي لبعض الكلمات/ المفاهيم الأساسية في الحضارة الغربية، كانت إحداها عن تطور الحقل الدلالي لكلمتي «طبيعة» و«فن» من أرسطو حتى بريخت. كما كتبت دراسة (لم تنشر بعد، وقد أشرت إليها قريبًا) عن تطور الحقل الدلالي لكلمة «لذة» من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، وكيف أن التحول الذي طرأ على دلالة الكلمة يعكس التحول في مفهوم العقل، فبدلاً من التحرك في إطار علم نفس الغرائز وعلم النفس الترابطي (الآلي) بدأ مفهوم للعقل البشري يظهر بحُسبانه كيانًا توليديًا مبدعًا.

كما أنني حينما بدأت أدرس التفكيكية وما بعد الحداثة، وجدت نفسي غارقًا في قضية أساسية هي قضية علاقة الدالِّ بالمدلول التي تناولتها في مقال لي بعنوان: «هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدالِّ بالمدلول». ولشرح القضية أشرت إلى أن المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة كوسيلة للتواصل بين البشر والاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة، حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة من نقطة الصفر. والتواصل اللغوي، أي مقدرة فرد أن يتواصل مع إنسان آخر من خلال اللغة، يعني أن ثمة إنسانيةً مشتركةً، وأن ثمة ثقةً بأنه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقةً بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، والدالِّ (الاسم) والمدلول (المسمَّى).

ويرى بعض دارسي اللغة، كما يرى أنصار ما بعد الحداثة، أن افتراض وجود مثل هذه العلاقة يدل على وجود معنى يسبق اللغة، فمفاهيم مثل الإنسانية المشتركة والرغبة في التواصل والمقدرة عليه تبين أن ثمة عناصرَ ثابتةً في العالم تهرب من قبضة النسبية والحركة والتغير، ومن ثم فهي تسقط في الميتافيزيقا، على حد قولهم.

ولأن دعاة ما بعد الحداثة يرون أن كل الأمور نسبية متغيرة، وأنه لا توجد ثوابت،

فإنهم يبذلون قصارى جهدهم في إثبات أن علاقة الدالِّ بالمدلول واهية أو اعتباطية أو غير موجودة أساسًا. وأنني حينما أقول «قطة» فهذه الكلمة لا علاقة لها بالحيوان الصغير ذي الفراء الذي يسير على أربع والمعروف بهذا الاسم. وموقفهم الفلسفي هو تعبير عن شيء جوهري في الحضارة الغربية الحديثة، فهي حضارة دوالِّ دون مدلولات. فقد بدأت هذه الحضارة بتأكيد مركزية الإنسان وأنه العنصر الأهم في النظام الطبيعي، فهو تجسد للمركز. ولكن هذا الإنسان إنسان طبيعي/ مادي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أي أنه إنسان فقد تركيبيته وحريته ومقدرته على التجاوز، أي فقد ما يميزه كإنسان. فهو قد يكون إنسانًا اقتصاديًا لا يُعرَّف في ضوء إنسانيته المتعينة، وإنما في ضوء آليات البيع والشراء وحواسه الخمس وجهازه الهضمي، أو إنسانًا جسمانيًا أو جسديًا يُعرَّف في ضوء غرائزه واحتياجاته الجسدية والجنسية ويُرد إلى جهازه التناسلي. وهو في جميع الأحوال إنسان داروين وماركس وفرويد، جزء من سلسلة الوجود الطبيعية، كائن طبيعي من الداخل ومن الخارج، أي أن الإنسان فقد ما يميزه كإنسان وأصبحت كلمة «إنسان» دالاً دون مدلول.

والحضارة الغربية الحديثة جعلت من التقدم الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية) مركز الكون الذي يمنح العالم تماسكًا وغاية. ولكن التقدم المادي الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية) والذي ليس له هدف إنساني محدد، هو في واقع الأمر مجرد حركة، فالتقدم لابد أن يكون نحو شيء ما، يحدده الإنسان، وإلا فهو حركة بلا هدف ولا غاية، لا يمكن أن نسميها تقدم، فكأن كلمة «التقدم» أصبحت دالاً بلا مدلول، وكأنها لم تعد قادرة على منح العالم التماسك.

وانفصال الدالِّ عن المدلول يظهر في مصطلحات الاستعمار العالمي الجديد في المرحلة الحالية، فهو يسمي نفسه في الوقت الحاضر «النظام العالمي الجديد»، وهو يدَّعي أنه لا يغزو الشعوب أو ينهبها، وإنما يعقد معها «اتفاقيات اقتصادية» عادلة، وأنه لا يتحرك إلا في إطار الشرعية الدولية من خلال هيئة الأمم المتحدة، ويدافع بحرارة عن حقوق الإنسان. ولكن هذا النظام العالمي الجديد هو في واقع الأمر امتداد للنظام الاستعماري القديم، فهو يقوم بنهب الشعوب من خلال الاتفاقيات «العادلة»، وإن عارضته بعض الحكومات الوطنية أو قوى المقاومة فإنه يستصدر قرارات من الأمم المتحدة «لتأديبها» باسم القانون الدولي، وهو دائمًا يدافع عن «حقوق الإنســان» بطريقة انتقائية تخدم صالحه.

وتصل العبثية إلى قمتها في صناعة السلاح، فقد أنتج العالم المتقدم أسلحة تكفي «لتدمير الكرة الأرضية مرات عديدة»، وهي عبارة لا دلالة لها على الإطلاق إذ لا يمكن تدمير الكرة الأرضية أكثر من مرة، كما أسلفت القول. وأهم صناعة «إنتاجية» في العالم الآن هي صناعة السلاح، أي أن أهم أشكال الإنتاج هو إنتاج «أشكال الدمار»، وهي عبارة لا دلالة لها أيضًا.

لكل هذا يمكن القول بأن الحضارة الغربية دخلت في مرحلة السيولة الشاملة وأنها قنعت بأن تدور حول مجموعة من الدوالّ والمصطلحات التي ليس لها معنى محدد، فهي حضارة دخلت في لعب الدوال وعالم النسبية، وعالم الألعاب اللغوية، عالم اختفت فيه كل المرجعيات والثوابت، ولم تبق سوى أشياء متناثرة هي مرجعية ذاتها.

وقد كتبت دراسة بعنوان: **اللغة والمجاز.. بين التوحيد ووَحْدة الوجود**، تتناول موضوعاً جديداً بعض الشيء، وهو علاقة اللغة والمجاز برؤية الإنسان للكون وتصوره لعلاقة الخالق بالمخلوق، أي أنها تربط بين عدة مجالات من النشاط الإنساني (الدراسات اللغوية ـ الدراسات الدينية ـ الدراسات النفسية). والدراسة تنقسم إلى بابين، يتناول الأول منهما الصورَ المجازية بوصفها تعبيراً متعينًا عن رؤية الإنسان للكون. حيث ترصد الدراسة الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة: الصورة الآلية والصورة العضوية، كما يتم فيه تطبيق منهج تحليل الصورة المجازية كمدخل لفهم النموذج الكامن المهيمن على العقل الصهيوني، سواء في علاقته بذاته أم في علاقته مع الآخر. أما الباب الثاني من الدراسة فيتعامل مع موضوع أكثر تجريداً، وهو علاقة رؤية الكون باللغة، وإشكالية علاقة الدالّ (المصطلح ـ الإشارة ـ الاسم) بالمدلول (المفهوم ـ المشار إليه ـ المسمَّى). فتبين الدراسة أن الرؤية اللغوية التي تذهب إلى أن ثمة علاقَة اتصال وانفصال بين الدالّ والمدلول، عادةً ما تستند إلى الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أن الإله هو مركز الكون، مفارقٌ له ولكنه يرعاه، فهو في علاقة تواصل بالعالم وانفصال عنه، وأن ثمة مسافةً تفصل بين الخالق والمخلوق. أما الرؤية التي ترى أن ثمة اندماجاً كاملاً بين الدال والمدلول أو انفصالاً كاملاً بينهما، فإنها تستند إلى الرؤية الحلولية، التي ترى أن الإله قد حلَّ تماماً في مخلوقاته، فألغيت المسافة بينهما وأصبح الخالق والكون جوهراً واحداً. ثم تتناول الدراسة نوعين من الخطاب واللغة: اللغةُ المجازية متعددةُ المستويات والأبعاد، في

مقابل اللغة الأيقونية والحَرْفية، واحديَّة المستوى والبُعد. فاللغة المجازية تعبِّر عن الرؤية التوحيدية للإله بوصفه منفصلاً عن الكَون ومتصلاً به في آن واحد، أما اللغة الأيقونية والحرفية فهي نِتاج اعتقاد تجسُّد الإله في العالم وحلوله فيه وتوحّده معه.

•

أصدقاء ومعارف من الأدباء

رغم اهتمامي بالأدب، وتخصصي فيه، وانشغالي بتدريسه، لم يكن لي معارف كثيرة من الأدباء، كما اكتشفت أنني لم أدخل قط في أي «شلل» أو مجموعات أدبية. وحينما عدت من الولايات المتحدة، كنت أسمع عن مَقْهَيَيْ رَيش وإيزافيتش، بوصفهما المكانين اللذين يرتادهما الأدباء والفنانون، ولكنني لم أكن من روادهما قط، بل لا أعرف حتى الآن أين يقعان!

ولا يمكن أن أُعُدَّ نفسي إنسانًا منعزلاً، فأنا أحب الجلوس مع الأصدقاء، وأستقبل الكثير منهم في منزلي خاصة الشباب، وأفضل المدينة على القرية. لكن يبدو أن الوقت الذي قضيته في الإسكندرية علمني حب الهدوء. كما أنني تزوجت في سن مبكرة، فكنت أقضي جزءاً كبيراً من وقت فراغي مع أعضاء أسرتي. وأعتقد أنه يوجد داخلي ما أسميه «ساعة سندريللا البيولوجية»، ولذا عند منتصف الليل يغلبني سلطان النوم، وعدد المرات التي تجاوزت فيها هذا الموعد يمكن عدها على أصابع اليدين. والحياة مع الأدباء تبدأ عادةً بعد منتصف الليل. لكل هذا، بعد أن استقر بي المقام في القاهرة قسمتها إلى جمهوريات مستقلة. أولها بطبيعة الحال «جمهورية مصر الجديدة المستقلة»، التي أتحرك فيها بكل بساطة وسرعة، خاصةً حتى أوائل التسعينيات، حيث لم تكن بعد مكتظة بالناس أو بالسيارات. ولذا إذا ما دعيت إلى أية مناسبة في مصر الجديدة، فإنني ألبي الدعوة. ونفس الشيء (وبدرجة أقل) ينطبق على جمهورية العباسية الصديقة أو المحايدة. أما جمهوريات المهندسين وشبرا والجيزة فقد أعلنتها جمهوريات معادية، لا أذهب إليها إلا مضطرّاً!

ويبدو أنني قررت أن مشروعي المعرفي أمر مهم بالنسبة لي. فنظمت وقتي بقبضة حديدية. وقد بدأت دراساتي في الحضارة الصهيونية في سن مبكرة للغاية، الأمر الذي لم يتح لي فرصة للتسكع والانطلاق، كما فعل كثير من أقراني. وهو أمر يسبب لي الحزن

أحيانًا، والسعادة أحيانًا أخرى. فقد فقدت الكثير، ولكنني كسبت الكثير أيضًا، وكل حذف إضافة وكل إضافة حذف.

ولكن رغم عزلتي النسبية هذه، تعرفت على بعض الأدباء والمفكرين مثل الأستاذ صلاح عبد الصبور الذي قدَّم في البرنامج الثاني عرضًا للترجمة التي قمت بها (بالاشتراك مع الأستاذ علي زيد) للنصوص الأساسية في الشعر الرومانتيكي والذي صدر في سلسلة الألف كتاب عام ١٩٦٥. وقد قابلت الأستاذ صلاح عبد الصبور عدة مرات، وكنت أجده حزينًا تمامًا مثل شعره، وكان دائمًا يحذِّر مما سماه «المماليك الداخلية»، أي نخب اقتصادية وسياسية وثقافية من أبناء البلد ولكنهم ينظرون إليه بحُسبانه بقرة حلوب. وحينما كان رئيسًا للهيئة العامة للكتاب وافق على نشر طبعة جديدة من كتاب الشعر الرومانتيكي الإنجليزي وكان سيكتب مقدمة له، ولكن توفاه الله. ثم جاء رئيس آخر قام بتصفية المجلات الثقافية وبعض الكتب التي لا يمكن أن تحقق الربح، وكان منها بطبيعة الحال كتاب ا **لرومانتيكية الإنجليزية**، إلى أن قام المرحوم د. عبد الوهاب الكيالي بنشره. كما ربطتني صلة قوية بالشاعر أحمدعبد المعطي حجازي وأسرته في الفترة التي سبقت سفره إلى فرنسا.

وقابلت المرحوم أمل دنقل عدة مرات، وكان يرفض أن يحييني كلما تقابلنا دونما سبب واضح، إذ إنني لم أسئ إليه قط، بل ولم أكن أعرفه. ولكني فوجئت به ذات مرة يحييني بحرارة بالغة، وقال إنه كان يظن أنني عميل أمريكي لأنني تعلمت في الولايات المتحدة.

أما وقد شاركت في مظاهرات الطلبة عام ١٩٧١، وقمت أنا وزوجتي بتوقيع البيان الذي كتبه الدكتور فؤاد زكريا مؤيدًا للطلبة ومطالبًا بإنهاء حالة اللا حرب واللا سلم، فقد انتفت عني صفة العمالة بالتالي. وقد تعجبت للغاية من سطحية هذا الموقف، فلا التعليم في الولايات المتحدة يجعل من المرء عميلاً، ولا الاشتراك في مظاهرات الطلبة ينفي عنه هذه الصفة!

وتربطني علاقة قوية بالشاعر بدر توفيق الذي كان ضمن تلاميذي في كلية الآداب جامعة عين شمس، وقد كتبت دراسة عن شعره. أما صلاح چاهين فقد عرفته في أثناء عملي في مؤسسة الأهرام. وقد كتبت دراسة عن قصيدته «باليه» بالإنجليزية نُشرت في

حولية الأدب العربي Journal of Arabic Literature عام ١٩٧٧ بعنوان «جاهين الصانع الماكر Jahin: The Cunning Master». وبعد أن قرأها وصفها بأنها أحسن ما قرأ من نقد له، وكأنني دخلت في عقله (وهذا أقصى ما يطمح إليه ناقد). وكان يصفني بأنني بمنزلة ملاكه الحارس (كان يستخدم العبارة الإنجليزية «جارديان إنجيل guardian angel») له، ولعل هذا من قبيل التفكه، وقد كان - رحمه الله - ابن نكتة، مصريًا حقيقيًا.

ومن الأدباء الذين أعرفهم حق المعرفة الأستاذ أحمد بهجت، الذي يقطن في عمارتي، وهو ساكن ممتاز قد يكتب مقالات يُشهِّر فيها بي بصفتي صاحب العمارة، ولكنها مقالات خفيفة الظل، تجعلني أقبل ما فيها من حقائق مقلوبة تمامًا. فقد كتب عن أن صاحب العمارة (أي شخصي الضعيف) يكره العصافير، ولم يذكر أن ساكن شقة ٩ في الدور الرابع (أي شخصه القوي) يقوم بإطعامها في شرفته وينجم عن ذلك أن فضلاتها تتساقط على الجميع، وأن السكان الذين يسكنون تحته (وأنا ضمنهم) قد جأروا بالشكوى. ولم يذكر شيئًا عن القطط التي كان يربيها على سلم العمارة ويضع لها الطعام عليه، أو عن كلبه سلطان (وهو كلب في حجم الأسد) الذي كان يولِّد الرعب في قلوب الجميع.

ومن أطرف القصص التي ذكرها لي الأستاذ أحمد بهجت، أنه كان يربي ماعزًا في منزله (فحبه للحيوانات شيء يتجاوز المعقول) وبدأت الماعز تأكل صفحات الكتب. فكتب عنها مقالاً يتهمها فيه بمعاداة الفكر والثقافة. فتصور أحد كبار المسئولين عن الثقافة في مصر المحروسة أن المقال موجه ضده، واستدعى الدكتور رشاد رشدي (وهو خال أحمد بهجت) وحذره من أنه سيؤذي ابن أخته إن استمر في هجومه عليه!

ولم أقابل نجيب محفوظ سوى مرة واحدة في الإسكندرية عام ١٩٦٩، وكان أيامها اشتراكيًا، بل ماديًا جدليًا، وعجبت لأقصى حد من فجاجة آرائه السياسية وسطحيتها، وكيف أن هذا الروائي العظيم الذي وصف خبايا النفس البشرية في ثلاثيته وغيرها من الروايات، يتحدث عن الكهرباء والتخطيط بحُسبانهما حلاً وحيدًا وناجعًا لكل مشكلات البشر! (وكان توفيق الحكيم معنا وتحدث هو الآخر بإعجاب ووله عن العلم، دون أي تحفظات أو مخاوف. وكأنه أحد مفكري القرن التاسع عشر، الذين لم يدركوا بعض الجوانب المظلمة للتصنيع والتحديث والعلم).

وقد تكون آراء الفنان الفلسفية سطحية، على حين نجد أدبه في غاية العمق، لأنه حينما يتفلسف فهو يتفلسف بعقله وحسب ومن خلال ما حصَّل بشكل واعٍ من أفكار، أما حينما يبدع فهو يبدع من خلال كيانه ومن خلال ما مر به من تجاربٍ لعله لم يفهمها هو نفسه عقليًا، ولكنه أدركها واستوعبها بشكل وجودي مباشر وكلي.

وحين كنت طالبًا في جامعة الإسكندرية قرأت بعض أعمال الدكتور إحسان عباس، وأعجبت بها كثيرًا وتأثرت بما جاء فيها من أفكار، خاصةً منهج القراءة. فالدكتور إحسان في كتاب **فن الشعر** الذي قرأته عدة مرات لم يكن يعرض لأفكار كل مدرسة على حدة، بل كان يبين الأساس الفلسفي لها الذي يشكل الوحدة خلف تنوع الأفكار، كما أنه وضع تاريخ النظرية النقدية في إطار تاريخ الأفكار. كتبت إليه رسالة وفوجئت به يرد عليَّ، فتراسلنا بعض الوقت، وحينما كان يأتي للإسكندرية في الخمسينيات للاصطياف كنت أقابله.

ومن الوقائع الطريفة، أنني حضرت عام ٢٠٠٠ حفلاً لتكريمه في بيروت، وبدأ يتحدث عن صحته المعتلة، فطلبت الكلمة، وأخبرت الناس عن قصتي مع د. إحسان عباس، ثم طلبت منهم ألا يصدقوا حكاية صحته المعتلة هذه، فعندي منه خطابات تعود إلى الخمسينيات يتحدث فيها عن صحته المعتلة وعن بصره الآخذ في الضعف وهكذا. فتذكَّر الدكتور إحسان وضحكنا جميعًا في هذه المناسبة السعيدة.

وقد أسعدني الحظ بمقابلة الشاعر محمود درويش عدة مرات في القاهرة وعمَّان. وقد وجدته ثائرًا مركبًا، تمامًا مثل شعره. وكذلك الروائي جمال الغيطاني الذي قمت بقراءة بعض رواياته الأولى وألقيت محاضرات عنها في الولايات المتحدة (خاصةً عن مفهوم الزمان عنده). وكنت مرة في مناظرة مع الجنرال الإسرائيلي متتياهو بيليد، وكان من أكبر دعاة السلام في إسرائيل، وكان من المتخصصين في روايات نجيب محفوظ. وحيث إنني أتصور ـ كما يتصور الكثيرون ـ أنهم يتابعون أخبارنا في مصر، تحدثت معه عن الرواية المصرية الحديثة، وفوجئت بأنه لا يعرف عنها شيئًا، فأخبرته عن جمال الغيطاني وعن رواياته. وقد نشأت صداقة بيني وبين الروائي بهاء طاهر منذ السبعينيات، توطدت بعد زواج ابنته دينا من ابني ياسر، وبعد أن أصبح لنا حفدة مشتركون!

وقد تعرفت على شاعرين أمريكيين: أما الأول فهو جيري سترن Jerry Stern الذي

حاز على عدة جوائز، وكان صديقًا لكافين رايلي، أما الثاني، فهو شاعر أمريكي من أصل عربي لبناني يسمًّى صموئيل هيزو Samuel Hazo («حزو» بالعربية). أخبرني هذا الشاعر بقصة طريفة للغاية تستحق أن تُروى، وهي أنه في أوائل الستينيات بدأت تظهر تقليعة شراء المخطوطات الأصلية للأعمال الأدبية وكانت تدفع فيها مبالغ خرافية. فلجأ بعض مشاهير الأدباء إلى كتابة مخطوطات أصلية لأعمالهم بأثر رجعي (أي بعد صدورها)، وبيعت لمكتبات الجامعات المتلهفة على الحصول على مثل هذه المخطوطات.

هذه هي قصتي مع الأدب، وهي قصة لم ولن تكتمل، لأنه كانت لدي منذ البداية طموحات أدبية، إبداعية ونقدية، عريضة. فلم أكتب الدراسة التي كنت أعدُّ نفسي لها عن تاريخ الشعر العربي الحديث. كما أنني كنت أجمع مادة لكتابة رواية توثَيقية عن ريا وسكينة (لا أدري سر اهتمامي بهما)، وكنت أنوي الذهاب إلى الإسكندرية للاطلاع على محاكمتهما، وسبب الاختلاف بينهما في اللحظات الأخيرة (واحدة انهارت، ولكن الأخرى أخذت موقفًا نيتشويًا غير نادم على الجريمة ومرحبًا بالموت). وكان هناك مشروعات أخرى كثيرة، لكن الفن طويل والحياة قصيرة، كما يقول الشاعر الروماني!

ومع صدور كتاب للأستاذ صلاح عيسى **رجال ريا وسكينة** وجدت دراسة تاريخية اجتماعية من الدرجة الأولى تفسر أمورًا كثيرة وتقدم بانوراما تاريخية اجتماعية مركبة، تتحرك أمامها الشخصيات المختلفة، فنراها كأفراد ثم نراها فى سياقها الاجتماعى. وقد وجدت إجابة على جميع تساؤلاتى، بل ووجدت أسئلة لم أطرحها أساسًا.

قصص الأطفال

إلى جانب اهتمامي بالأدب ودراسته، يوجد اهتمامي بأدب الأطفال. وهو اهتمام مصادره متعددة. كانت هناك قصص المربيات، خصوصًا قصص خالة ستيتة التي أخبروني عنها بأنني كنت أرفض النوم إلا بعد أن تحكي لي قصة من قصصها الشعبية الخرافية الجميلة (الشاطر حسن - ست الحُسن والجمال - عقلة الإصبع . . . إلخ). أذكر بالذات قصة مخيفة عن جنية مسخت بعض البشر إلى سمك لسبب لا أذكره، ولكن ما أذكره هو أن الجنية كانت تتحدث بالفصحى مع السمك وتسأله: «يا سمك يا سمك هل أنت على العهد القديم مقيم؟» فيجيب: «نعم! نعم!» فتتركه سمكًا دون أن تعيده بشرًا.

وكم كنت أستمتع بقصص صندوق الدنيا والأراجوز. ويبدو أنني استمعت إلى بعض رواة السيرة الهلالية في طفولتي، وكنت أرى المشاجرات بين المستمعين بخصوص مصير أبي زيد. كما كنت أرى الراوي وهو يغيِّر الأحداث ويذكر بعض الأحداث المعاصرة وكأنها وقعت لأبي زيد. وحينما كنت في الولايات المتحدة كنت أقرأ كتب الأطفال، خاصةً كتب د. سوس Dr. Seuss، وهو كاتب عبقري يحطم حدود المألوف (المادي) ويطوِّع الأشياء والكلمات لإرادته، ولكنه في الوقت ذاته يتعامل مع ثوابت النفس البشرية، خاصةً في قصتيه الشهيرتين **القط ذو القبعة** The Cat in the Hat **وعودة القط ذي القبعة** The Cat in the Hat Comes Back. وقد درست الأدب الروائي وفنونه كجزء من دراستي للأدب الإنجليزي والأمريكي، كما درست النقد البنيوي وكتاب عالم الفلكلور الروسي بروب Propp، **مورفولوجيا الحكاية الشعبية** Morphology of the Folktale وهو كتاب يدرس بنية القصة الشعبية ويبين تماثل البنى الكامنة لكثير من هذه القصص. كما أن أستاذي ديفيد وايمر كان مهتمّا بفن الرواية، خاصةً وأنه هو نفسه كتب رواية عن تاريخ عُملة قديمة، فكان يشرح لي بعض خبراته ومن بينها أن الروائي إن رسم شخصية ما، فإنه يضعها في مواقف مختلفة ثم يتركها تتصرف حسبما تمليه سماتها وأبعادها. وقد صبت كل هذه العناصر في طريقة كتابتي لقصص الأطفال وفي اهتمامي بطريقة السرد، والنهايات الجديدة والبديلة والمتنوعة.

ويمكن أن أذكر عن نفسي أن البراءة تسحرني: كل ما هو بريء يملك علي شغاف قلبي، ومازلت أعشق الوجوه البريئة، خاصةً التي بها مسحة من الحزن. ومن الموضوعات الأثيرة لدي في دراستي للأدب موضوع الانتقال من البراءة إلى الخبرة ثم العودة إلى البراءة الأولى، ولعل هذا يفسر شغفي بأدب الأطفال. فأدب الأطفال العظيم، رغم عدم خلوه من الصراع ورغم وجود قدر من الشر فيه، إلا أنه أدب لا يزال على علاقة بما هو عظيم ونبيل في الإنسان (شأنه في هذا شأن السيرة الهلالية والقصص الخرافية التي أحببتها). وهو لا يحطم البراءة، ولذا وجدت فيه ملجأ. (ويقف هذا على طرف النقيض من الأدب الحداثي وما بعد الحداثي، شأنه شأن النظرية النقدية التي تواكبه، أدب تفكيكي معاد للإنسان، ولذا تتواتر فيه مواضع مثل الاغتراب والانتحار والشذوذ). وأحب أفلام الأطفال وأشاهدها المرة تلو المرة، ومن أحبها إلى قلبي فيلم ماري بوبينز Mary Poppins، الذي يقدم لنا عالمًا طفوليًا، بريئًا مركبًا، ولذا فهو شأنه شأن قصص الأطفال العظيمة، لا

يخلو من الصراع. وينتهي الفيلم بالكبار يطيِّرون طائرة من الورق بعد أن ينتصر عالم الطفولة والبراءة والتراحم على عالم البيع والشراء والتعاقد.

كنت في طفولتي أخاف العفاريت، وهو أمر طبيعي في دمنهور. ولكن الأمر غير المألوف أنني كنت أخلّق عفاريت جديدة، فأصفها وصفًا دقيقًا وأعطيها أسماء مخيفة لأخيف بها الأطفال الآخرين، خصوصًا أختي فادية، لأشعرهم بمدى سطوتي وسلطاني (مما يدخل الطمأنينة على قلبي). وكانت هناك «عفريتة» خاصة مازلت أذكر اسمها وهي «الشجاعة» تفننت في وصفها وفي تعداد سماتها المرعبة، ونسبت إليها قدرات عجائبية كثيرة جعلت منها عفريتة مخيفة بالفعل. المشكلة أن هذه العفاريت بعد قليل كانت تنفصل عني تمامًا وتصبح كيانًا مستقلاً له صفات محددة، فتتصرف بحرية شديدة، وتبدأ تظهر لي أنا فيصيبني الرعب وترتعد فرائصي منها. وبدلاً من أن أخيف الأطفال الآخرين وأشعر أنا بالطمأنينة، كان الأمر ينتهي بأن أخاف أنا من هذه العفاريت أكثر من بقية الأطفال، إذ كنت أتخيلها أكثر منهم، وأعرف أدق تفاصيل حياتها وملامح وجهها.

ومن الطريف، أنني لم أتغلب على خوفي من العفاريت والأشباح إلا في سن متأخرة من حياتي (بعد الأربعين!) رغم الرؤية المادية الفلسفية التي كان من المفروض أنني أؤمن بها آنذاك. كنت أجلس مع نفسي وأناقش المسألة بشكل علمي عقلاني هادئ، ولكن هيهات، فمع وصول الليل يبدأ خوفي وهلعي، فإن كنت بمفردي في شقة كنت أضيء كل الحجرات وأذهب إلى دورة المياه في حذر شديد. ولم أشف من هذا الهلع إلا عام ١٩٨٧ حين تركتني زوجتي في المملكة العربية السعودية لأعيش بمفردي لأول مرة في حياتي، وكان حلول الليل هو العذاب بعينه. ولعل طول العذاب واستمراره كان يتهدد جهازي العصبي. وكدفاع عن النفس طردت العفاريت والأشباح من حياتي. المهم في كل هذا أن عالم العفاريت، الذي ظل عالمًا حقيقيًا في حياتي لمدة طويلة، شجعني على إعمال خيالي وعلى رؤية الواقع بحُسبانه عالمًا قابلاً لإعادة التشكيل.

وأنا أحب عالم الأطفال، أحب أن أدخله معهم، فهو عالم مليء بالجمال والدهشة والبراءة، عالم يمكن أن يحقق فيه الإنسان إنسانيته، ويمكن أن يُحلِّق في سمائه ويسير على أرضه. وأنا دائمًا أنشئ علاقة قوية مع أطفالي عند سن الرابعة تقريبًا، حين يصبح الحديث والحوار معهم ممكنًا. ففي هذه الأيام على سبيل المثال، أستيقظ في الصباح ويأتي لي

حفيدي قبل الذهاب إلى المدرسة نقضي سويًا مدة نصف ساعة، نلج فيها عالمنا الخاص. فهناك على سبيل المثال شخصيات خيالية مثل جوستي وهو شبح صغير يذهب معه المدرسة ويمكن لنديم أن يسقط عليه كل مشاعره. فكثيراً ما يعبِّر جوستي عن رغبته في عدم الذهاب إلى المدرسة، وأحيانًا، في أيام الامتحانات، يقتلونه في المدرسة، ولكن بالقوى السحرية يمكن استرجاعه إلى الحياة، ليبدأ مرةً أخرى رحلة الأفراح والأحزان. وهناك الفيل الأصفر والكلب الأحمر والقط الأخضر والطائر الملون والجمل ظريف، وما يرتبط بهم من أحداث. وأحيانًا أقرأ له الشعر أو أكتب له افتتاحية قصيرة على أن يكملها هو («شجرة خضراء جميلة غنت فقالت» - «الأمس جاءتني نجمة وابتسمت»). كما نلعب يوميًا تقريبًا لعبة طورتها لتشجعه على التفكر، فأقول له اذكر خمسة أشياء جميلة، ثم اذكر خمسة أشياء حزينة، وأخيراً اذكر خمسة أشياء محايدة. بل إننا نحاول أن نرسم سويًا أحيانًا، وقد أنتجنا سويًا «بعض روائع الفن المصري الحديث»! وفي عطلة نهاية الأسبوع قد نشاهد بعض الأفلام سويًا، كما وعدته أن أحول إحدى قصص الأطفال إلى مسرحية حية يقوم بتمثيلها هو وجدته. إن عالم الأطفال عالم جميل رائع، كم أحبه، وأحب أن أدخله وأعيش فيه بكل جوارحي.

هذه العناصر الكثيرة، الأدبية والحياتية، خلقت ولا شك تربة خصبة لكتابة أدب الأطفال. ولكن الذي دفعني للكتابة هو الهدية التي حباني الله بها، طفلاي نور ثم ياسر، فقد كانت تنشئتهما مسألة موضع اهتمامي، خاصةً وأنهم قضوا جزءًا كبيراً من طفولتهم في الولايات المتحدة. وقد لاحظت - كما أشرت من قبل - أن أفلام الكارتون الأمريكية مليئة بالعنف والكراهية. وكنت في طريقي مرة لشراء لعبة لنور، دُب صغير teddy bear. وفجأة اكتشفت أنني سأشتري لها إحدى رموز الحضارة الغربية. فالدب حيوان لا نعرفه ولا يوجد في بيئتنا، ومن ثم فالعلاقة معه والتعلق به يولِّد إحساسًا بالاغتراب لدى الطفل العربي.

ثم ظهرت باربي العروس السكسي (ذات الجاذبية الجنسية) الشقراء التي ليس لها من سمات الطفولة شيء. وباربي هذه لها منزل فاخر وملابس كثيرة وبوي فريند boyfriend وأصدقاء كثيرون، يدورون كلهم في الفضاء المادي الاستهلاكي، الذي يدور فيه الإنسان الأمريكي. وإذا كان الدب teddy bear رمزًا للحضارة الغربية في عصر التحديث ومرحلة التقشف، فباربي هي رمز لهذه الحضارة نفسها في عصر الحداثة وما بعد الحداثة والسيولة

الفلسفية، حضارة الهامبورجر والجينز والـ t-shirt، وهي حضارة لا جذور لها. وبرغم أنها نشأت أساسًا في الولايات المتحدة، فإنها لا تعبِّر عن الهوية الأمريكية أو الغربية وإنما هي تعبير عن رؤية مادية، متطرفة في المادية، تهدف إلى تحطيم الهوية والخصوصية وفي نهاية الأمر الإنسانية المركبة، إذ تجعل من الإنسان كائنًا استهلاكيًا دوافعه اقتصادية وجنسية مادية وحسب. وقد اكتسحت باربي في طريقها كل العرائس الأخرى (بما في ذلك العرائس الأمريكية المحلية مثل رجادي آن Raggadey Ann ورجادي آندي Raggadey Andy)، وهي عرائس تشبه العرائس التي تُصنع في الريف المصري من القطن. حينما حدث ذلك عرفت أن هناك مؤامرة ضد أطفال العالم (بمافي ذلك أطفال الولايات المتحدة) تهدف إلى تحويلهم إلى شخصيات استهلاكية لا هوية لها، وإلى إفقادهم طفولتهم وبراءتهم.

أما بالنسبة لياسر، فهو بوصفه ولدًا كان من المفروض أن أشتري له أدوات الحرب والفتك والكراهية والدمار، فرفضت ذلك كله تمامًا. (عرفت من بعض أصدقائي في الولايات المتحدة أن سوق اللعب قد تضخم، وأن اقتصاديات السوق قد غزت تمامًا حياة الأطفال. وقد أدى التليفزيون دورًا كبيرًا في ذلك. فهناك على سبيل المثال شركة بني بيبيز beanie babies التي تنتج «مجموعات» من اللعب يحاول الطفل أن يقتنيها كلها حتى تكتمل المجموعة. كما أنها تصدر «طبعات» محدودة limited edition من بعض اللعب، أي أن الطفل يحاول «اقتناء» العروس لا اللعب بها. وقد قرروا أن اللعبة التي لا تحمل علامة «التكت» عليها فلا قيمة لها، ولذا يصبح الطفل ملزمًا بشراء التكت إن فقده، وتصبح الملكية أهم من اللعب! وهذا لا يختلف كثيرًا عن أحد محلات البلوچينز التي قررت أن تنتج عددًا محددًا من البنطلونات، لا يتجاوز عددها مائة على أن تكون الماركة التي تُثَبَّت على البنطلون مصنوعة من الذهب، ويكلف البنطلون عدة آلاف من الدولارات فهو «طبعة» محدودة!).

وكان لابد من أن أملأ الفراغ الذي خلقته في حياة أولادي نتيجةً لخوفي عليهم من اقتصاديات السوق ولرفضي للعب الأمريكية، ومن هنا بدأت في تأليف القصص التي تنقل للطفل نماذج معرفية حضارية أكثر إنسانية، وبدأت في نسج عالم أسطوري معاصر متكامل لطفلي، فأنا أومن بأن الذكريات والأساطير المشتركة بين الأزواج والأصدقاء وأعضاء الأسرة هي أهم العناصر التي توطد الصلة بينهم، وتزودهم بعالم خاص بهم

يتحركون داخله، ويدركون العالم من خلاله فيزدادون ارتباطًا ومحبة. وقد وجدت أنه من خلال هذا العالم الخاص الذي نسجته، يمكنني تفعيل مفهوم الهوية والخصوصية، وهو مفهوم نتحدث عنه كثيراً دون أن نتحرك لتطبيقه.

كان هذا العالم الأسطوري القديم/ الجديد يدور حول ثلاث شخصيات نور (ابنتي) وياسر (ابني) وانضم إليهما نديم (حفيدي). وهناك أيضًا الديك حسن، الذي يؤذن فنرجع من عالم الخيال إلى عالم الواقع. ولكن الشخصية الأساسية هي الجمل ظريف، وهو جمل إنساني، أخ لأولادي، ود. هدى هي أمه (أما أنا، صاحبه، فليس لي مجال في عالمه!). وظريف جمل غير مدرك لجمليته (إن صح التعبير)، تمامًا مثل جمل المدينة المنورة الذي عرفته في طفولتي، والذي سمعت قصته من المسحراتي محمد الأعور. والذي فر من الجزار الذي كان يريد ذبحه ولجأ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وطلب منه الأمان وأن يحميه من الجزار ففعل، أي أنه فر من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان لعدم إدراكه الفارق بينهما. ولا شك في أن الجمل الذهبي البارك في فاترينة محل مصوغات الجمل المجاور لمحل والدي، في دمنهور، والجمال الكثيرة التي كنت ألقاها في شوارع دمنهور وفي السوق، وجمل المحمل (حينما كانت مصر ترسل بالكسوة للكعبة، كان يمر في شوارع دمنهور جمل مزيّن بقماش ملون وبعض المرايات يجلس على سنامه رجل يدق على طبلتين كبيرتين فيصدران صوتًا كله هيبة ووقار). لا شك في أن كل هذه الجمال استقرت في وجداني ومخيلتي وتركت فيّ أعمق الأثر، ومن خلالها ظهر الجمل ظريف إلى الوجود. وفي عام ١٩٧٢ قام صديقي الفنان رحمي، فنان العرائس، بصنع جمل خشبي حتى يمكننا أن نقوم بتمثيل القصص في أثناء سردها.

وبذلك، حاولت أن أخلّق لطفليّ حيزهما المستقل، حتى يمكنهما التحرك والتنفس فيه خارج عالم الألعاب الداروينية والاستهلاكية الأمريكية. (من المؤسف أن أحد الأشخاص، قد تقدم إلى إحدى المسابقات التي نظمها المجلس العربي للطفولة لتطوير شخصية كرتونية للأطفال، وكسب إحدى الجوائز باسم الجمل ظريف. ولكنه نظراً لانعدام خياله لم يدرك الأبعاد الحقيقية لشخصية ظريف، ولذا جاء جمله كيانًا مشوهًا. ولم يحتفظ من جملي إلا بأصداء بلهاء وبالاسم!).

حينما بدأت في كتابة قصص الأطفال، كنت آخذ القصص التقليدية في بداية الأمر،

وأحور فيها بطريقة جوهرية، بحيث أدخلها العصر الحديث ولكن دون أن أفقدها أسطوريتها. وأولى القصص كانت قصة ذات الرداء الأحمر. فكنت أحكي لنور القصة الأسطورية التقليدية. ثم أحكي لها نفس القصة مغالية في الحداثة. «كانت هناك فتاة تسمَّى ذات الرداء الأحمر، قالت لها أمها أن تأخذ سلة مليئة بالطعام إلى جدتها، فأخذت مترو الأنفاق ووصلت لجدتها وأعطتها السلة. فشكرتها الجدة، وعادت ذات الرداء الأحمر إلى منزلها». كنت أحكي لابنتي هذه القصة حينما أكون في عجلة من أمري وأود الخروج بسرعة للسهر خارج المنزل، فكانت تحتج. ولكني كنت أخبرها بأنها قصة كاملة وأطلب منها أن تخبرني بما ينقصها لتصبح قصة كاملة، فكانت تعجز بطبيعة الحال، فهي لم تكن تدرك بشكل نظري ما كانت تدركه بشكل فطري، وهو أن الصراع بين الخير والشر أساسي لكثير من الأعمال الأدبية، وأن القصة يجب أن تكون لها حبكة مركبة بعض الشيء. كنت أحكي لها القصة نفسها بطريقة جديدة. وهي أن ذات الرداء الأحمر (وهي فتاة تسمَّى نور) كانت تركب دراجة، وحين يقابلها الذئب ويسألها إلى أين هي ذاهبة تخبره بكل شجاعة بأنها في طريقها إلى جدتها، فيفرح لأنه سيذهب قبلها ليبتلع الجدة ثم يبتلع نور بعدها. ولكن نور تعرف طريقًا جديداً فتسلكه وتصل قبله وتخبر جدتها بأن الذئب سيحضر ليحاول ابتلاعهما. إنَّ نور تتحرك في عالم جديد، على عكس الذئب الذي لا يزال يعيش في عالم الأسطورة التقليدية ويتحرك داخل نطاقها وهو لا يدرك التطورات التي تحدث من حوله. ثم يتنكر الذئب، ويذهب إلى بيت الجدة ويطرق الباب، ولكن بدلاً من الأحداث القديمة يجد الذئب في انتظاره علقة ساخنة، إذ تنهال الجدة ونور عليه بالضرب. فيصرخ من الألم ويعبِّر عن دهشته واستنكاره، ويقول إنه حسب القصة القديمة لابد أن يصل قبل ذات الرداء الأحمر لا بعدها. ويظل في حيرة من أمره لا يفهم شيئًا. وكنت أحيانًا أقص القصة نفسها بطريقة كوميدية. إذ ينكمش الذئب ليصبح ذئبًا صغيراً ومن ثم تصبح ذات الرداء الأحمر بالنسبة له عملاقًا. وحينما نصل إلى لحظة المواجهة بين الذئب والفتاة يكتشف صغر حجمه فيولي الأدبار.

ثم انتقلت بعد ذلك إلى مرحلة تداخل القصص المعروفة. فكنت أبدأ القصة بذات الرداء الأحمر تطلب منها أمها أن تذهب ببعض الطعام إلى الجدة فتوافق وتسألها إن كان من الممكن أن تأخذ معها أخاها ياسراً فتوافق. فيركبان دراجتيهما وينطلقان إلى منزل الجدة. ولكنهما يقابلان سندريللا في الطريق، التي تحكي لهما قصتها وكيف أنها

اضطرت إلى أن تجري عند منتصف الليل، وليس معها سوى فردة حذاء واحدة، فيخبرانها بأنها يمكنها أن تركب خلف نور على دراجتها ويذهبوا جميعهم إلى بيت الجدة لانتظار الذئب المكار. وكنت أضيف أحيانًا قصة Snow White سنو وايت التي تحكي لهم حكاية زوجة الملك التي تقل عنها في الجمال والمرآة التي تقول الصدق، فيدعونها للانضمام لهم، فتفعل. ويمكن أن تنتهي القصة بأن يتم ضرب الذئب وحضور الأمير ومعه فردة الحذاء الأخرى ولكنه لا يقيسه على قدم سندريللا، ويخبرها بأنه يريد الزواج منها لأنها مثقفة وواسعة الخيال وأنه أعجب بحديثها للغاية. ثم يذهبون جميعًا إلى منزل الأمير الذي سيتزوج من سنو وايت ويحكون له القصة، فيذهب معهم إلى زوجة الملك الشريرة ليلوموها على ما فعلت، فتبكي وتندم على خطئها (مثلاً) ويعقدون زفاف سنو وايت في نهاية القصة/ القصص. وكنا نغيِّر في النهايات حسبما يروق لنا، فعملية القص خاضعة لنا تمامًا.

وأحيانًا كنت أستخدم القصص لمعاقبة طفليّ عن ذنب اقترفاه. عدت مرة من عملي وأنا مرهق للغاية فأصرا على أن أحكي لهما قصة. فقررت أن أنتقم. وبدأت القصة بياسر ونور (والجمل ظريف) في سيارة في طريقهم إلى مدينة الآيس كريم، وبعد أن سافروا عدة كيلو مترات في طريق طويل مترب شاهدوا عن بُعد أبواب المدينة: جميلة شاهقة منيرة. وحينما وصلوا طرقوا البوابة عدة مرات ولم تفتح إلا بعد جهد جهيد. ولكن بعد أن فُتحت البوابة وجدوا بابًا آخر مغلقًا، وبجواره صندوق وعليه لافتة تقول: «مفتاح الباب»، ففتحوا الصندوق ليجدوا خريطة صغيرة ترشدهم إلى طريقة الوصول إلى المفتاح على بُعد ١٠٠ متر. فتوجهوا حسب الخريطة وحفروا في الأرض وحصلوا على المفتاح وفتحوا الباب. ولكنهم بدلاً من أن يجدوا الآيس كريم الموعود وجدوا ممرًا جميلاً مزينًا بالأزهار ولكنه طويل للغاية، فساروا فيه ليجدوا عند نهايته صندوقًا مغلقًا، فبذلوا جهدًا خارقًا حتى نجحوا في فتحه، وعندما فتحوه وجدوا ورقة تخبرهم بأن مدينة الآيس كريم مغلقة اليوم ولكن يمكنهم أن يذهبوا إلى محل الآيس كريم الذي يبعد ٢٠ كم عَبْر طريق صخري. وبعد أن قطعوا الطريق وصلوا إلى محل الآيس كريم فوجدوا صاحبه واقفًا مبتسمًا. وبعد أن رحب بهم سألهم أي نوع من الآيس كريم يريدون، فقالت نور آيس كريم بالڤانيلا، أما ياسر فكان يفضل طعم الشيكولاته والمانجو، وقال ظريف إنه يحبه مشكلاً. فأخبرهم صاحب محل الآيس كريم أنه بوده أن يقدم لهم ما يريدون، ولكن لا يوجد عنده

لا ڤانيلا ولا شيكولاته ولا مانجو. فصاح الأطفال في صوت واحد «نريد أي نوع»، فابتسم الرجل مرة ثانية وعبر عن أسفه لأن كل أنواع الآيس كريم قد نفدت. ثم فجأة قال: انتظروا.. قد أجد لكم ما تريدون. وذهب إلى الثلاجة ولكنه وجدها مغلقة، لأن زوجته أخذت المفتاح وذهبت إلى المنزل. ولذا أخبرهم بأنهم ليس أمامهم سوى الذهاب إلى مصنع الآيس كريم الذي يبعد ٣٠ كم. وكان ياسر ونور (وظريف) يطلبون مني إنهاء القصة ولكني كنت أتمادى في صنوف «العذاب القصصي»، إلى أن أذعنت لطلبهم، فانتهت القصة فجأة حين وجدوا أنفسهم في أسرَّتِهم، فحمدوا الله وخلدوا للنوم.

وكثيرًا ما كنت أحاول أن أجعل عالم القصص جزءًا من حياة طفليّ. ذات مرة كنا في الفيوم، وقام أحد الفلاحين بإعطائهما كتكوتين جميلين، فرحا بهما كثيرًا. ولكنني أعرف أن نسبة الموت عالية بين الكتاكيت، خاصةً وأننا نفتقد إلى الخبرة اللازمة لرعايتها. ولذا اقترحت تحويل الكتكوتين إلى شخصيتين في قصة تسمَّى «أحزان الإنسان» ويسمَّى الكتكوت الأول «الحزن الأبدي» ويسمَّى الثاني «الحزن الأزلي» (تحسبًا للنهاية الحزينة ولجعلها أخف وطأة)، ولكن طفليّ اعترضا. وبالفعل مات أحد الكتاكيت، كما توقعت، على الفور وبقي معنا الكتكوت الثاني. وحينما امتدت حياته بضعة أيام سماه الأطفال «هرقل» فحذرتهم مما قد يحدث له. وبالفعل مات هرقل بعد عدة أيام مخلفًا لنا الأحزان. وبكى ياسر ونور كثيرًا بسبب موته.

كما كنت أحيانًا آخذ تفاصيل من واقع طفليّ وأدخلها في عالم القصص الخيالي: سواء أكانت إحدى عاداتهما أم حديثًا دار مع بائع اللبن، أم بعض الأصدقاء، أم لعبهما. فكان عند ابنتي تمثال لجندي يستخدم كسارة بندق (اشتريناه من دار الأوبرا في نيويورك بعد مشاهدة باليه كسارة البندق لتشايكوفسكي)، وآخر لدون كيشوت، وثالث لبدوي يمتطي صهوة جواده، وكنت أجعل الحياة تدب فيهم في المساء، فيذهب الجميع مع نور وياسر للدفاع عن المظلومين وللحرب ضد الظالمين الأشرار.

وفي إحدى القصص يذهبون إلى جزيرة الدويشة، وهي جزيرة مسحورة تنكسر فيها القوانين لفترة مؤقتة. وبعد أن يجلس الأطفال يطلب أحدهم سفن آب seven up سبعة فوق، فيطلب الثاني سيكس داون six down ستة تحت، ويطلب الجمل ظريف فايف ميدل five middle خمسة في الوسط وهكذا.

وحينما عدنا من الولايات المتحدة أردت أن أصالحهما مع النظام التعليمى المصرى بما فيه من عنت وبطش. فكنا نؤلف قصصا تشبه كتب القراءة بعد إعطائها بعدًا فكاهيًا ساخرًا. فكنا مثلا نقول: «قالت المعلمة للأطفال: صباح الخير يا أطفالي، هيا يا عادل أحضر الوسائل التعليمية. ابتسم عادل ابتسامة صفراء وجرى إلى الدولاب الأصفر وفتحه وأخرج كرباجًا ومسطرة فى آخرها مسمار. قالت المعلمة: أنت يا عادل طفل طيب، أشكرك على إحضار كل الوسائل التعليمية، هل نسيت شيئًا؟ ابتسم عادل مرة أخرى ولكن هذه المرة احمر وجهه وجرى للدولاب الأحمر وأخرج منه سكينًا. قالت المعلمة: شكرًا جزيلا يا عادل، أنت ستحصل على أعلى درجة لحسن السير والسلوك، ولكنك نسيت السلك يا عادل وهو من أهم وسائلنا التعليمية. هيا بنا نبدأ الدرس اليوم يا أطفال. وهنا لاحظت المدرسة أن أحد الأطفال كان نائمًا، فضربته بالكرباج فصرخ صرخة عالية، فضحكت المدرسة وقالت: لم تنام فى الفصل يا صغيري؟ هيا تعال إلى هنا لندرس الجسم البشري. أخذت المدرسة مصطفى ووضعته على المائدة ولطمته على خده لطمتين، وقالت: هذا هو الوجه. ثم قرصت أذنيه وقالت: هاتان هما الأذنان، أما الأنف فهذا هو، ثم لكمته فى أنفه، وقالت: شكرًا يا مصطفى على حسن تعاونك، هيا عد إلى مقعدك. فجاء بعض الأطفال وحملوا مصطفى إلى مقعده، وشكروا المعلمة على شرح درس الجسم البشري». وتتزايد السخرية كلما تزايد التناقض بين خطاب المعلمة الرقيق وسلوكها الدموي.

وقد استخدمت الأسلوب نفسه، أسلوب القص، حينما درست قواعد اللغة الإنجليزية والترجمة فى المملكة العربية السعودية. فمعظم الطلبة هناك يتنقلون بالسيارات الخاصة، ويقودونها بسرعة جنونية. فطورت شخصية متهور بن مجنون حتى يمكنهم تصور هذه الشخصية الخيالية فى مواقف محددة، الأمر الذى ييسر لهم عملية الترجمة، كما أن الشخصية الخيالية المجنونة، فى سلوكها اليومي، وضحت لهم بعض خبايا قواعد اللغة الإنجليزية (بخاصة مفهوم الزمن) لا بشكل مجرد وإنما بشكل مباشر متعين.

وقد استخدمت مفهوم البنية في قصصي وكتبت قصصًا لشرح هذا المفهوم للطفل. وإحدى خصائص البنية أنه لو تم تغيير عنصر فيها فإنها تتغير بشكل كامل. والتنويعات المختلفة على قصة ذات الرداء الأحمر هي تطبيق عملي لهذا. وكتبت قصة طريفة عن الصهيونية (دون ذكر للصهيونية) بطلها الجمل ظريف (الشعب اليهودي أوالجماعات

اليهودية في أنحاء العالم والصهاينة على وجه التحديد) الذي يحن فجأة للحياة في الصحراء (أرض الميعاد) ويريد أن يعيش فيها. ويسير ظريف في المنزل يردد قصائد شعرية عن الصحراء والعيش فيها، فيحاول الأطفال ثنيه عن عزمه ولكنه يصر. فيركبون المترو ويصلون إلى ميدان التحرير، ويظن الجمل ظريف أن هذه هي الصحراء، وتتهلل أساريره ويبدأ في إلقاء قصائده العصماء، فيضحك الأطفال ويخبرونه أنهم لابد أن يركبوا أتوبيسًا آخر ليصلوا إلى أطراف الجيزة. وبعد قليل يصلون إلى الهرم، ويجد ظريف بعض الجمال، ويبدأ مرة أخرى في إلقاء قصائده الصحراوية، فتضحك الجمال منه ويخبرونه بأن الصحراء على بُعد عدة كيلو مترات من الهرم، وأنهم موظفون في وزارة السياحة، يحبون الوظيفة الميري ولا يذهبون قط إلى الصحراء. ولكن الجمل ظريفًا يركب رأسه ويقرر الذهاب إلى الصحراء، فيسير الأطفال معه عدة كيلو مترات، وحينما يصلون إلى الصحراء يشعرون بالتعب. وحينما تبدأ الشمس في الغروب يدخل الخوف على قلب ظريف ويطلب العودة إلى المنزل، فيضحك الأطفال، ويلوحون إلى سيارة كانت في طريقها إلى الأهرامات فيركبون جميعًا ومن هناك يعودون إلى المنزل.

وحينما أنظر للقصص التي كتبتها، أجد أنها تعبِّر عن نفس الأفكار والرؤى التي توجد في أعمالي الأخرى (بما في ذلك **الموسوعة** بطبيعة الحال). فابتداءً، هناك فكرة النماذج المعرفية، التي أعُدُّها الأداة الأساسية في عمليتي الإدراك والتحليل. فثمة نموذج معرفي أساسي كامن وراء كل القصص، وهو نفس النموذج الكامن وراء **الموسوعة** من رفض للموضوعية المتلقية والنصوصية البلهاء والمعلوماتية الفجة والسببية الصلبة (مثل الذئب في حكاية **نور والذئب الشهير بالمكار** الذي سقط في الموقف المعلوماتي النصوصي دون تحليل أو تفسير أو إدراك لما يطرأ على الواقع من تغيرات) إلى إيمان بالعقل التوليدي والسببية الفضفاضة والنماذج المفتوحة (النهايات المتغيرة) وبالحيز الإنساني (المختلف عن الحيز الطبيعي/ المادي) الذي يتحرك فيه الإنسان ويحقق فيه إنسانيته، فيؤكد إرادته وحريته ومقدرته على الاختيار. ومفهوم الطبيعة للبشرية السائد في قصصي ليس بسيطًا ولا اختزاليًا، فهناك خير وهناك شر، وهناك شر داخلنا وشر خارجنا، وخير داخلنا وخير خارجنا، وهناك عالم الفوضى وعالم النظام والقانون. ويختلط الخير بالشر والداخل بالخارج والفوضى بالنظام، دون إلغاء لفكرة المعيارية، فيعرف الأطفال العالم بطريقة مركبة تؤهلهم للتعامل مع العالم الحقيقي.

وقد بدأت في كتابة القصص عام ١٩٧٠، وعرضتها على أحد الناشرين عام ١٩٧٤، فأفتى حضرته بأنها «غير علمية» و«خيالية غير واقعية» و«نحن نريد قصصًا واقعية تعلم الأطفال الارتباط بالواقع» (كتبت قصة تسمى «قصة واقعية جدًّا» أسخر فيها من مثل هذه الرؤية). وأخذت ما كتبت من قصص وواصلت في كتابة القصص. وحينما كنت أطلب من أطفالي تدوينها كانوا يرفضون، ولعلهم كانوا يشعرون بأن عالمهم الأسطوري عالم شفهي ليست له حدود ثابتة. وقد استمررت في تأليف القصص، وبدأت في تدوين بعضها بنفسي، إلى أن ظهرت دار الشروق في حياتي، فنشروا **الموسوعة** كما أشرت من قبل. وطلبت الأستاذة أميرة أبو المجد (المسئولة عن قسم الأطفال) أن تطلع على القصص، فأعجبت بها لأنها خيالية واقعية، وتعلم الأطفال الانطلاق وعدم التقيد بحدود الواقع، أي أنها قبلت نشر القصص لنفس الأسباب التي رفضها من أجلها ناشر آخر عام ١٩٧٤. وأعتقد أن هذه الحادثة لها دلالة عميقة، فهي تبين مدى اختلاف موقفنا من الطفل الآن ومدى احترامنا لإنسانيته وحقوقه. ثم بدأت دار الشروق في نشر القصص في سلسلة بعنوان «**حكايات هذا الزمان**» وكانت القصة الأولى هي **نور والذئب الشهير بالمكار** وتبعتها **سندريللا وزينب هانم خاتون ثم رحلة إلى جزيرة الدويشة ومعركة كبيرة صغيرة وسر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار**. والبقية تأتي بإذن الله.

وقد كتبت مقدمة لسلسلة القصص جاء فيها ما يلي:

«مما لا شك فيه أن الأساطير التقليدية، مثل ذات الرداء الأحمر، لا يزال لها جمالها البدائي المبدئي الذي لا يضاهى، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها بحجة أنها خيالية أو خرافية أو غير واقعية. ومع هذا، يجد الطفل، في عصرنا الحديث، نفسه غير قادر على دخول عالم الأسطورة التقليدية بسهولة ويسر. فكل شيء في هذه الأساطير قديم عتيق (من منزل الجدة إلى الذئب). وهذه الأساطير، علاوة على هذا، هي نتاج عصور تاريخية لم يكن فيها الإنسان سيد بيئته، ولذا فنحن نجد أن أبطال هذه الأساطير إما عناصر طبيعية (حيوانات - طيور) أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، مما يفقدها كثيرًا من أهميتها وفاعليتها في العصر الحديث.

«انطلاقًا من هذا، قمت بكتابة **حكايات هذا الزمان**، وهي قصص للأطفال تدور أحداثها بشكل أسطوري ولكن في العالم الحديث. وقد استخدمت الأساطير القديمة بعد تطويرها، كما قمت «بتأليف» بعض الأساطير الجديدة».

وقد أكدت في هذه القصص أهمية ما هو ممتع، وليست له بالضرورة فائدة محسوسة ومباشرة، وأن القيمة الكبرى لهذه القصص هي تشجيع الخيال. «وأنا أذهب إلى أن تشجيع الخيال هو تشجيع للعقل الإنساني على أن يفكر ويبدع. فالإنسان الذي يعيش في عالم الحقائق المادية الواقعية وحسب، يعيش في عالم صلب يميت الوجدان والشعور، ويجعل الإنسان شخصية متزمتة رجعية تدور في إطار ما هو قائم وموجود بالفعل، بدلاً من أن يحاول تجاوزه وتغييره وتبديله.

«وحكايات **هذا الزمان** تحاول أن تعلِّم الأطفال كيف تولد القصة وتتطور وتتشكل، وأنواع القصص المختلفة، فهي لا تكتفي بأن تعطيه قصة، أي ثمرة الفكر، وإنما طريقة القص (أي طريقة حكاية القصة) التي تؤدي إلى الثمرة. والطفل بهذه الطريقة يحقق قدراً كبيراً من الاستقلال عن القصة وعمن يقصها عليه. كما يتعلم حرية الإرادة، ويدرك أن الواقع يمكن تغييره.

«وتلجأ حكايات هذا الزمان لعدة وسائل فنية لتوصيل هذه الأفكار. فعلى سبيل المثال تحاول القصص تحويل الواقع إلى مجرد مادة خام بوسع الطفل أن يعيد تشكيلها لينتج قصة من وحي خياله، مستمدة مادتها من الواقع. والقص هنا هو تعبير عن الإرادة الإنسانية، فالتحكم في النهايات وتغييرها ومقاطعة القصة للاستفسار أو الاستعجال أو الاحتجاج، وإضافة شخصيات شبه إنسانية (مثل الجمل ظريف) وعناصر خيالية (مثل البساط السحري) هي دليل على مقدرة الإنسان على التحكم في مدار الأحداث وعلى تغيير الواقع.

«وقد قمت بتجربة في فن القص مع بعض التلميذات (ما بين ١٠ ـ ١٣ سنة). فطلبت منهن أن يتخيلن أنهن قابلن وفداً من حديقة الحيوانات قد جاء إلى المدرسة ليطلب شيئاً. وسألتهن ماذا يمكن أن يحدث؟ وطلبت من كل فتاة أن تحكي قصة، وبدأت كل طالبة تحكي قصة مختلفة. وكانت النتيجة مفرحة، إذ أطلقت كل طفلة العنان لخيالها وبدأت تروي قصة من بنات أفكارها مستخدمة عناصر من البيئة المحيطة. ويمكن تشجيع الطفل على اكتشاف موهبة القص داخله بأن يُعطى بداية قصة ويُطلب منه إكمالها، على النحو التالي، على سبيل المثال: «كنا نجلس في المساء، حينما جاء الجمل ظريف وقال إن نجوم السماء تحدثت معه..».

«وتحاول حكايات هذا الزمان أن تقدم عالمًا مركبًا فيه الخير وفيه الشر، فيه النظام وفيه الفوضى، فعالم الأطفال هو جزء من عالمنا لا ينفصل عنه. والأطفال ليسوا ملائكة، ولا هم بشر ناقصون، بل هم بشر كاملون يجب أن نعترف بإنسانيتهم الكاملة، فهذا الاعتراف هو تعبير عن احترامنا للأطفال، وإدراكنا أن الطفل كائن ذكي وقادر على إدراك كل الأمور إن تم نقلها له بأسلوب مناسب. وقد حاولت بعض القصص أن تنقل فكرة الشر الكامن في النفس البشرية، ولكن بطريقة طريفة، حتى يدركه الأطفال ولا يظنوا أن العالم بريء للغاية. وفي معظم الأحيان يُهزم الشر وينتصر الخير (فيجب أن ينشأ الطفل وهو يعرف أن الخير إيجابي وأن الشر سلبي). ولكن الشر برغم هذا له وجوده.. تتناول الحكايات قضية الشر الإنساني والأنانية بطريقة مخففة، وكيف أن العناد جزء من طبيعتنا وأنه موجود، نعترف به ولكن لا نستسلم له. ولذا فالأطفال يرهقون من عنادهم، بل ويعاقبون عليه في قصة «البحث عن الآيس كريم». فأحداث القصة هي ذاتها عقاب لهم. كما تؤكد إحدى القصص فكرة الفوضى ووجودها في حياتنا وجاذبيتها... وأننا قد نخرق القانون أحيانًا، ولكن لابد أن نعود إلى عالم القانون والنظام، أي أن القصة لا تنكر الفوضى ولكن تضع حدودًا لها.

«ونفس الاتجاه يجعلنا نتناول الحزن والفقدان في القصص. والقصص بطبيعة الحال تبتعد عن الوعظ، لأنه واضح ومباشر وممل ويختزل الواقع في كلمتين أو جملة. ولذا لا يقبله الأطفال الأذكياء، كما أنه يعلم الطفل السلبية والتلقي الأعمى لما حوله.

«ويلاحظ أن هناك مستويات مختلفة للقصص. فهناك المستوى الواقعي جدًا، الذي يحاول أن ينقل الواقع كما هو، دون خيال أو حذف أو إضافة، وهناك العكس من ذلك، المستوى الخيالي للغاية، المغرق في الخيال، وهناك المستوى الذي يقف بينهما، والطفل ذاته يتحرك بين عالم الواقع الصلب والتفاصيل المادية من جهة، ومن جهة أخرى عالم الخيال والجمال والتحليق».

وقد حالفني الحظ، إذ حصلت عام ١٩٩٩ على الجائزة الأولى للتأليف للأطفال من ضمن جوائز سوزان مبارك للطفل. وقد سعدت كثيرًا بهذه الجائزة، لا لأنها تشجعني على الاستمرار في الكتابة للطفل وحسب، وإنما لأنها أيضا تخرجني من الجيتو الصهيوني، وتنبه قرائي إلى أن هناك فكرًا وراء ما أكتب وليس مجرد حشد للمعلومات.

ثم حصلت على عدة جوائز (بعضها جوائز دولية) خصوصا على ديوان من الشعر الحر للأطفال بعنوان: **أغنيات إلى الأشياء الجميلة**. ويتناول الديوان مراحل الحياة المختلفة من الطفولة حتى الموت.

المعمار الداخلي

لا أدري مصدر اهتمامي العميق بالفنون التشكيلية. ففي دمنهور التي نشأت فيها لم يكن هناك اهتمام كبير بمثل هذه الفنون، فلم تكن هناك معارض أو متاحف، ولم تكن بمنزلنا أي تحف أو حتى لوحات (وهي التي تسمَّى «مناظر طبيعية» من التي نجدها في منازل الطبقة المتوسطة، والتي عادةً ما تكون مناظر لشلالات أو بحيرات أو جبال يتوجها الجليد). ومع هذا، لابد أن أذكر الأستاذ بهاء الصاوي - رحمه الله - الذي كان يدرس لي مادة الرسم في دمنهور الثانوية، وكان فنانًا موهوبًا (توجد بعض لوحاته في متحف الفن الحديث). وقد اقتنيت بعضًا منها حينما التقيت به قبل رحيله عنا ببضع سنوات. كما أن بعض مباني دمنهور (التي أشرت إليها من قبل) ترك أثرًا عميقًا في نفسي. وحينما تزوجت من د. هدى (وكانت تجيد الرسم) حضر إلى منزلنا طالب من كلية الفنون الجميلة ليدرس معها بعض مبادئ الرسم، وكان هو الفنان رحمي (فنان العرائس). ونشأت صداقة عميقة بيننا عمقت من اهتمامي بالفنون التشكيلية، إذ عرفنا رحمي بعالم الفن التشكيلي، وكثيرًا ما كنت أذهب معه إلى كلية الفنون الجميلة. وكنا نذهب إلى بينالي الإسكندرية كل عامين. وحينما ذهبت إلى الولايات المتحدة بدأت في زيارة المتاحف فيها (وهي كثيرة ومتنوعة). كما كنا نأخذ جولات معمارية في نيويورك (بمعنى أن يصحبنا دليل لزيارة المعالم المعمارية في المدينة).

ومع هذا ظل اهتمامي بالفنون الجميلة اهتمامًا هامشيًا إلى حدٍّ كبير، إلى أن مررت بتجربة فجائية وعميقة في متحف الجوجنهايم في نيويورك، إذ شعرت فجأة بكل العالم من حولي وهو يفيض بالألوان، بل وسمعت أصواتها. ومتحف جوجنهايم يأخذ شكل قُمع، ويبدو أنني بدأت أصاب بدوار لم أفق منه إلا والحرس يمسكون بي، إذ إنني كنت على وشك السقوط. ومما يثير دهشتي أن الاهتمام بالتشكيل اللوني والمعماري، أصبح منذ تلك اللحظة جزءًا من رؤيتي للعالم. ولولا أنني كنت آنذاك مشغولاً في رسالتي

للدكتوراه، ثم بدأت الدراسات الصهيونية في إحكام قبضتها عليَّ لربما غيَّرت تخصصي وأصبحت ناقدًا فنيّا. وقد كانت عندي مشروعات «فنية» كثيرة، فكنت أنوي، على سبيل المثال، أن أتعلم التصوير الفوتوغرافي لأمر على الڤيلات والعمارات القديمة الموجودة في طول القاهرة وعرضها وفي بقية مصر المحروسة وأصورها، وربما لأنشر كتابًا عن الموضوع فيما بعد، كما أنني من فرط حبي للفن الساذج naive فكرت في أن أتعلمه وأمارسه. ولكن يمكن أن يُدرج هذان المشروعان ضمن المشروعات العديدة التي لن أحققها!

وحينما عدت من الولايات المتحدة، وبعد أن خضت التجربة التي أشرت إليها، بدأ إحساسي بأهمية العمارة والفنون التشكيلية يتعمق، بحُسبانها الأشكال الفنية التي يعيش معها الإنسان وتشكل كيانه ورؤيته في كل لحظة دون أن يشعر. ولعله من خلال دراستي للشعر الرومانتيكي بدأت أدرك أن الجمال يعمق الانتماء بعكس الوظيفية. فالشيء الجميل يفترض أن الإنسان إنسان لا يعيش داخل المادة وحسب، وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما وراءها في نفس الوقت (ومن هنا، فأنا أربط بين المجاز والتجاوز، بل وبين المجاز والإيمان بالله، فالمادي محصور داخل المادة لا يمكنه تجاوزها إلى ما وراءها).

ويستخدم الإنسان الكرسي - كما هو معروف - ليجلس عليه ويريح جسده، ولكن الكرسي مخلوق حضاري صنعته يد الإنسان، ولذا نجد الإنسان يصنع كرسيّا يتجاوز المنفعة المادية. ولذا فهو يتسم بالجمال ومُحلى بزخارف ليست لها قيمة مادية محددة، وليس لها «نفع» مادي مباشر، ولكنها تعبِّر عن شيء ما في الإنسان يتجاوز سطح المادة. أما الشيء الوظيفي (المتجرد من الجمال والخصوصية) فهو يفترض شيئًا اسمه الإنسان الطبيعي (المادي) الذي هو عبارة عن مجموعة من الوظائف البيولوجية والاحتياجات الاقتصادية إن أشبعت انتهت القضية، وهو افتراض غير إنساني وخاطئ. وقد أثبت علِم الأنثروبولوجيا أن المكوِّن الحضاري للإنسان (الذي يتجاوز المعطيات المادية) جزءَ عضوي من إنسانية الإنسان، وليس مجرد زخرفة تُضاف إليه. فليس من الصحيح أن الإنسان يُشبع حاجاته المادية أولاً ثم حاجاته الجمالية بعد ذلك، بل نجد أن الأول مرتبط تمام الارتباط بالثاني. وهناك قصة شهيرة في علِم الأنثروبولوجيا عن امرأة من قبائل الإسكيمو افترقت عن أسرتها في أثناء إحدى العواَصف. وحينما عثروا عليها بعد عام، كانت قد حاكت لنفسها جلبابًا ليدفئها، ولكنه في الوقت نفسه كان موشى بالزخارف. فبالرغم من أن البقاء المادي بالنسبة لها كان ضرورة ملحة، فإن هذه المرأة

«البدائية» لم تتخيل هذا البقاء دون الزخارف. والشيء نفسه نجده في الأواني الفخارية التي صنعها الإنسان في أقصى حالات البدائية، فهي دائمًا ليست مجرد أوان تؤدي وظيفة، وإنما أعمال فنية تُشبع النزعة الجمالية والحضارية في الإنسان. ولكن يبدو أن الوظيفية (المادية) هي إحدى سمات العصر، فالإنسان الحديث إنسان (وظيفي) يعيش في بيت وظيفي لا انتماء له ولا خصوصية ولا جمال فيه، كل ما فيه نافع. هذا الإنسان يلبس التي شيرت الذي لا شخصية له، ويأكل الهامبورجر الذي لا طعم له ولا لون ولا رائحة، ويسمع الموسيقى التي يقال لها «شبابية» والتي لا تختلف عن الموسيقى التي يسمعها أي شاب آخر في أي مكان وزمان آخر، وكأن المكان اختفى والزمان انعدم، ولكن بدلاً من أن يعيش الإنسان في لحظة صفاء روحية أزلية، فإنه يعيش في بقعة رمادية مادية منعدمة الطعم والشخصية!

وقد واكب تنامي الإحساس بأهمية المعمار والفنون التشكيلية تحولٌ أعمق، وهو التحول من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، وهو تحول واكبه بطبيعة الحال اهتمام بالخصوصية والفرادة؛ فالمادة عامة، وكل وحدة مادية تشبه أختها، مجرد حركة، وإذا افترض المرء وجود اتجاه ومعنى لها فهو قد سقط في الميتافيزيقا، ومَنْ منَ الماديين يرضى لنفسه بمثل هذا السقوط المريع؟ أما أنا فيبدو أنني قد سقطت، ولا حول ولا قوة إلا بالله! وكما تمردت على الرؤية العامة للسياسة (الصراع الطبقي - الإنسان الأممي - تحالف العمال العرب واليهود ضد المستغلين العرب واليهود. . . إلخ) بدأت أدرك كثيراً من القضايا الفكرية التي تشغلني مثل الهوية والتحيز (والتي عبرت عن نفسها في بعض كتاباتي) والتي تعبِّر عن الابتعاد التدريجي عن العالم المادي (المكرر والنمطي)، وتبني الرؤية الإنسانية التي لا تعبر عن نفسها إلا من خلال أشكال حضارية تاريخية محددة، ومنها المعمار الداخلي للمنزل.

كنت أنا وزوجتي قد أسسنا منزلنا في أواخر الستينيات بعد عودتنا من الولايات المتحدة المرة الأولى (عام ١٩٦٩) على الطراز الفرنسي. وكان المنزل - في تصوري - يتسم بالجمال، وكنا قد بدأنا نهتم بجمع الأشياء القديمة. أذكر أنني كنت أمر في شارع هدى شعراوي فوجدت سريراً قديمًا لإحدى أميرات الأسرة الحاكمة مصنوع من النيكل يُباع بثمن زهيد فاشتريته، وقام صديقي المهندس فاروق محرم بتصميم غرفة نوم حوله مستخدمًا نفس الموتيفات، كانت بالفعل تحفة رائعة. كما ساهم صديقي رحمي في

تصميم غرفة الأطفال باستخدام الكولاج حيث صمم بعض لوحات في غاية الروعة، مستخدمًا أشكالاً قصها من الصحف والمجلات وأضاف إليها بعض الأشكال التي رسمها بنفسه.

كان هناك إبداع ولا شك في تصميم الشقة، ولكنه إبداع تم في إطار غربي بالدرجة الأولى، تقسيم الشقة والطراز المستخدم كان غربيًا (فرنسيًا على وجه التحديد)، أي أنه كان أثاثًا جميلاً ولكنه ينبع من تشكيل حضاري مغاير، ويعبِّر عن نموذج حضاري لا ننتمي إليه، ويعبِّر عن خصوصية الآخر لا خصوصيتنا.

كانت سكنانا عند عودتنا من الولايات المتحدة في مصر الجديدة (على مقربة من كلية البنات). فكنت أرى المعمار الإسلامي (البلجيكي) خاصةً في الكربة، فأتأمل كثيراً في واجهات وأبواب العمارات القديمة الجميلة فكان يسحرني (وربما كان يذكرني بمبنى البلدية في دمنهور). وكنت أقوم بزيارات أسبوعية أنا وأولادي إلى الآثار الإسلامية خصوصًا المساجد (وكنت أتردد بالذات على مسجدي السلطان حسن وابن طولون، وقد ألقيت بعض المحاضرات عن هذين المسجدين). وكنا نزور كثيراً من البيوت المملوكية (بيت السناري - بيت الكرادلية . . . إلخ). وقد لاحظت أنه في مصر الجديدة يقف الطراز الإسلامي جنبًا إلى جنب مع الطرز الغربية وبخاصة الآر نوفو.

وفي عام ١٩٧٤، بدأت في بناء العمارة التي أسكن فيها الآن. وكنت قد لاحظت أنني حينما عشت أنا وزوجتي في الولايات المتحدة كنا نعيش في مساحة صغيرة للغاية (لا تزيد في تصوري على ٩٠ مترًا) وسعداء بها، ولكن حينما عدنا إلى مصر وجدنا أن أصغر شقة لأعضاء الطبقة المتوسطة المصرية تصل في المتوسط حوالي ١٥٠ مترًا، وأخذت أفكر في الأمر. واقترحت على المهندس المعماري الذي كان يصمم لي العمارة أمرين: أن يرسم الواجهة على الطراز العربي السائد في مصر الجديدة، وأن يحتوي كل دور على ثلاث شقق كل شقة ١٠٠ متر تكون عبارة عن غرفتي نوم وصالة واسعة ومطبخ صغير (تمامًا مثل الشقة التي كنا نعيش فيها في الولايات المتحدة)، على أن تبنى في كل غرفة بلاكار وتبنى كذلك في المطبخ الدواليب اللازمة، وبذلك يمكن لأي شاب وشابة أن يتزوجا بأن يشتريا مرتبة وثلاجة وبوتاجازًا وبضع أدوات للطبخ، ويبدآ حياتهما دون انتظار مئات السنين!

وقد ضحك المهندس من تأملاتي، وقال: «أما عن الطراز العربي، فأنا أرى أنه

لا داعي لأن تضيع نقودك لأن لجنة تحديد القيمة الإيجارية لن تأخذ هذا في حُسبانها». (كان يتحدث عن ٨٠٠ جنيه الفرق بين المعمار الذي لا لون ولا طعم ولا رائحة له، وبين المعمار الذي له روح وامتداد حضاري!). أما بخصوص اقتراحي الخاص بشقق للشباب فقد أخبرني بأن اللجنة ستقرر أنه «مساكن شعبية» وأن إيجار الشقة بالتالي لن يزيد على ثمانية أو عشرة جنيهات، مما يجعل العمارة كارثة اقتصادية بالنسبة لي. وأضاف قائلاً في سخرية: «نحن حضارة عمرها سبعة آلاف سنة، ولا تتوقع أن تتغير الأذواق بهذه السرعة. فالأم/ الحماة المصرية ستعترض على مثل هذه الشقة الاقتصادية التي لا يمكن أن تتسع لحجرة المذهب وحجرة السفرة والأنتريه... إلخ وابنتها لا تقل عن الأخريات... إلخ». وهكذا انتهت طموحاتي وتأملاتي ومشروعاتي الثقافية (فلم أكن أتحكم في التمويل، ولذا لم أكن صاحب الكلمة النهائية).

وحينما تقدم المهندس بتصميم العمارة، لاحظت أن شقة مساحتها ١٤٠ مترًا بها شُرف من كل جانب. وكان بعض الشُرف طويلاً ورفيعًا لا يمكن استخدامه بأي شكل. فسألت المهندس عن سر هذه الشُرف الطويلة الكريهة، فأخبرني بأن هذا سيزيد من القيمة الإيجارية للشقة لأن اللجنة ستصف الشقة حينئذ بأنها شقة لها «ثلاث» شُرف، مما يعني أن مستواها سيرتفع من المتوسط إلى اللوكس! فأصرَرت على إلغاء شُرفة جانبية طويلة لتضم لمساحة الشقة، وكان هذا هو التعديل الوحيد الذي استطعت إدخاله.

وكنت قد بدأت ألاحظ أنه ابتداءً من أواخر الخمسينيات بدأ ينتشر في مصر طراز معماري عملي نفعي في غاية القبح، في حالة خصومة شديدة مع الجمال والخصوصية، يتكون من حوائط تزخرف أحيانًا بطريقة قبيحة (خطوط هندسية أو دوائر لا تتبع أي نسق، وألوان فاقعة لا تتبع أي منطق فكري أو جمالي). وقد سميت هذا الطراز «طراز المعمورة»، وهو تقليد لطراز قبيح آخر يسمَّى «الطراز الدولي» لأنها كانت بداية الكارثة، فقد بنيت على هذا الطراز، وحيث إنها كانت إحدى مراكز تجمع النخبة الحاكمة آنذاك (تمامًا كما هو الحال مع مارينا الآن)، وبعض (أو معظم) الناس على دين ملوكهم. فقد أصبح هذا الطراز هو حلم الناس، وأسست عمارات مدينة نصر كلها بهذا الشكل القبيح، وكذا كثير من عمارات القاهرة، ومعظم العمارات في الأقاليم. وقد صاحب شيوع هذا الطراز المعماري القبيح طراز للأثاث، لا يقل عنه قبحًا، سُمي «المودرن»، وهي مجموع من الأخشاب التي تُطلى عادةً باللاكيه أو تُغطى بالفورمايكا

ولهـا أرجل طويلة قـبيـحـة. ولكـن الطراز «المودرن» تعـايش مـع الطراز «الستيل»، وارد دمياط وغيرها، وهو أثاث مـحلى بالنقـوش المخيفـة التي تسمّى «الأويمة»، والتي كلما ازداد حـجمـهـا ازدادت قـيمـة (أي ثمن) الأثاث، مما حـوَّل بيوت المصريين إلى مـا يشبـه محلات الموبيليا (أي الأثاث)، فهي تفتقد إلى الروح والخصوصية والذوق، ولا تبين أي شيء سوى دخل صاحبها. وهذا الأثاث هو صورة مشوهة من الأثاث الأوربي الحقيقي (لذا كـان الأجانب يسـمونه طراز «لوي فاروك»، نسبـة إلى الملك فـاروق بدلاً من «لوي سيز» نسبة إلى لـويس السادس عشر مثلاً).

وقد قمت بدراسة في مصانع القطاع العام للأثاث، واكتشفت أن ما تنتجه من أثاث يتأرجح بين الأوربي الخالص وهذ الشيء المسمَّى المودرن. طبعًا يوجد كـرسي أو أريكة قبيحة الشكل ظهرها غير مريح بالمرة (فهو مصنوع من الخرط ومطعَّم بالصدف) لا يمكن الجلوس عليها، وقد تصور الكثيرون أن الأثاث العربي هو عادةً على هذه الشاكلة ونفروا منه. وقد أخبرني أحد أصدقائي بأنه حينما كانت حكومة ثورة ١٩٥٢ على وشك أن تبدأ في إنشاء المدارس والمستشفيات في الخمسينيات، اقترح على صلاح سالم أن تطور الدولة طرازًا معماريًا خاصًا بمرحلة الثورة يمكن اتباعه في بناء الأبنية الجديدة وتُعرف به، فهز صلاح سالم رأسه مستنكرًا وقال: «يا بني آدم إحنا بنفكر في إيه وانت بتفكر في إيه؟!». إذ يبدو أنه قد سيطر عليه تفكير نفعي، أسميه أيضًا ماديًا لا يختلف كثيرًا عما انتشر من معمار قبيح. (وغياب البعد الحضاري في مشروع ثورة يوليو من أهم الأسباب التي أودت بهـا، ومكَّن بعض الناس، الذين لا عـلاقـة لهم بهـا، من أن يعلنوا أنهم ورثتـهـا واستمرار لها).

وحينما عدت من الولايات المتحدة للمرة الثانية عام ١٩٧٩، كان قد تم بناء عمارتي وكانت قبيحة بشكل لا يمكن للعقل تصوره. كنت أرتجف من الغيظ حينما أدخل العمارة. ففي المدخل استخدم المهندس مادة الجرانوليت: الحوائط سوداء، والسقف برتقالي، وواجهة العمارة شيء «مودرن» يبعث على الاشمئزاز. كنت أقول في نفسي هذه عمارة تليق بأحد كبار التجار أو صغارهم، ولكنها لا تليق بأستاذ شعر مثلي. ومما زاد الطين بلة أنني أخذت دورًا بأكمله (أي شقتين متقابلتين) فتم إزالة الحوائط الفاصلة بينهما، فظهر عدد مخيف من «الكمرات» المتدلية من السقف المنخفض تشبه المقاصل. كنت أحصي خمسًا منها وأنا في طريقي إلى غرفة نومي، وحينما أجلس في الصالة أحصي خمسًا

أخرى. إلى جانب أن معظم النوافذ كان مصنوعًا من الكريتال (أي الحديد) وهي مادة مزعجة من الناحية الجمالية وغير عملية بالمرة، إذ إن فتح شباك يتطلب مقدرة عضلية فائقة، كما أنه كان غير محكم، ولذا كان يسمح بمرور الهواء والتراب.

وكانت هذه هي القشة (أو الشقة) التي قصمت ظهر البعير، إذ لم يعد من الممكن بأي حال أمام كل هذا القبح تحمل العمارة أو الشقة بوضعهما القائم آنذاك. وقررنا إعادة صياغتهما بدءًا من مدخل العمارة مرورًا بالسلم وانتهاءً بالشقة التي نقطن فيها. وأنا لا أختلف في ذلك عن ملايين المصريين الذين بدءوا يخافون من توحش مدنهم (خصوصًا القاهرة) وبدءوا في إعادة صياغة منازلهم لأنهم يقضون فيها وقتًا أطول عن ذي قبل («انسف حمامك القديم»، كانت هذه هي البداية)، ومع هذا أعتقد أنني لا أجافي الحقيقة إن زعمت أن دوافعي كانت مختلفة من بعض الوجوه.

وقد تعرفت في هذه المرحلة إلى صديقين أولهما هو الصديق المهندس المعماري الداخلي محمد مهيب الذي تخصص في تصميم أثاث إسلامي عربي مصري (وعنده تحيز لما يسميه الطراز السويسي، نسبة إلى السويس، وللطراز المملوكي)، والثاني هو الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم الذي صمم بعض المباني في القاهرة، تحاول أن تخرج بها من هوة القبح المعماري الذي سقطت فيه. ومن خلال الحوارات الطويلة معهما ومن خلال شروحهما لمشروعاتهما وإنجازاتهما المختلفة تعمق إدراكي لكثير من جوانب الطراز الإسلامي. وقد شجعني عبد الحليم على ألا أتردد في التفكير الفلسفي بخصوص المعمار. وقد ساعدني مهيب على تحويل كثير من أفكاري الفلسفية أو الجمالية المجردة إلى معمار داخلي، كما كان يقترح حلولاً لكل مانقابله من مشكلات معمارية داخلية تتسم بالجمال والبساطة، وبدونه لما تحققت كثير من أحلامي وأفكاري.

ومن المفارقات أن الموسوعة التي أحكمت قبضتها عليّ، ومنعتني من التخصص في الفنون التشكيلية ساهمت بشكل غير مباشر في زيادة شغفي بهذه الفنون، إذ كنت أشعر أحيانًا في أثناء كتابتها أنني أعيش في عالم رمادي مجرد مكون من كلمات وكلمات وكلمات، والكلمات مكونة من حروف وحروف وحروف، والحروف في نهاية الأمر أشياء مجردة متناثرة لا معنى لها. فنشأت لدي حاجة للألوان والأشكال المتعينة. وكثيراً ما كنت أترك الموسوعة لأمر على قاعات الفنون لأشاهد اللوحات والتماثيل. كما كنت

أقوم بتعديل وإدخال بعض التغييرات على منزلي كي أستخدم يدي أو أستخدم جزءًا من وجداني تعطل بسبب انشغالي بعالم الكلمات والحروف. فكنت أغير في الشبابيك. وأزعم أنني طورت طريقتين لصنع شبابيك الزجاج المعشق بطريقة رخيصة للغاية، وقمت بتحويل كثير من نوافذ منزلي بهذه الطريقة. كما أنني أضفت أقواسًا (آرشات) مصنوعة من الأبلكاش غيرت من هويتها ومنظرها، بل إنني كنت أحيانًا أغيِّر في أرضية العمارة والمنزل. كنت مرة في أحد محلات الرخام، وأعجبتني قطعة رخام مشغولة تسمَّى عند الحرفيين «سُرَّة»، وقررت أن أركبها في سلم المنزل. وحين حان وقت تركيبها، أخبرني العمال بأنها لا يمكن أن تُركَّب إلا في صالة ضخمة، وأشاروا إلى أن المساحة على السلم صغيرة للغاية. فجلست أتأمل فيها بعض الوقت ثم وجدت أنها لو وضعت في وسط بلاطات من الرخام فستحتاج إلى مساحة واسعة، أما لو وضعتها في قطعة واحدة من الرخام فإنها يمكن حينئذ وضعها في أي مكان، لأن الرخام في هذه الحالة سيكون بمنزلة إطار، أما البلاطات فهيَ تحتاج إلى امتداد. وشرحت الأمر للعمال، فانبهروا بالفكرة ووافقوني عليها. وبعد ساعة عادوا لتركيبها ولم أكن موجودًا. فأخبرتهم زوجتي أنهم يمكنهم أن يبدءوا العمل لحين عودتي، فأخبروها بأنهم يؤثرون الانتظار، «لأن الدكتور عنده نظرية». وبالفعل حينما عدت قمنا بتنفيذ «النظرية»، وأعجب بها العمال أيما إعجاب لأنها جديدة. وفي أثناء تركيبها اكتشفت إمكانات الشنيور على الرخام، إذ يمكن زخرفة الرخام به، فطلبت منهم رسم بعض النقوش العربية الموجودة على باب شقتي على رخام السلم، ففعلوا ذلك في بضع دقائق وازداد إعجابهم بي، وأفلتُّ أنا من قبضة الموسوعة والتجريد بضع لحظات، وازداد السلم جمالاً!

وكانت زوجتي تضيق أحيانًا بعمليات الهدم والبناء المستمرة. أما الأستاذ أحمد بهجت الذي يسكن عندي في العمارة، فكان يقول لي: لم لا تكتب رواية أو عملاً فنيًا وتتركنا وشأننا؟! فقد كنت دائم التغيير فيما يوضع في السلم، لكن انتهى الأمر بأن زيَّنت سلم العمارة ومداخلها بسيراميك جميل أحضرته من تونس. كما أنني زيَّنت سلم الدور الأول بمتحف صغير يضم بعض الأشياء التراثية يتمتع به السكان وزوارهم.

بدأت عملية إعادة صياغة العمارة والشقة باجتماعات مكثفة نعقدها يوميًا تقريبًا أنا وأعضاء أسرتي نتفاهم بخصوص الخطوط العامة. كانت الاجتماعات «الجمالية» تُعقد كل مساء بين أعضاء الأسرة، وكانت المناقشات أحيانًا حامية الوطيس نظرًا لاختلاف الأذواق

والفلسفة الجمالية، فأنا أميل إلى زيادة التفاصيل الجميلة في منزلي (لوحات ـ تماثيل ـ قطع من الحلي القديمة ـ خنجر قديم . . . إلخ). على أن يكون المعيار الوحيد هو التناسق بينها، بينما تميل زوجتي وأولادي إلى ما أسميه «جماليات الحد الأدنى»، وهو الاستمتاع بالفراغ والصمت على أن يكون هناك الحد الأدنى من الزخارف والتحف. ويقول البعض إن عدد الصور والتحف التراثية في منزلي مُبالغ فيه بعض الشيء، ولعله رد فعل للشقة التي نشأت فيها في دمنهور.

كنا نتشاور بخصوص كل شيء، وتم الاتفاق على الخطوط العامة، وظلت هناك نقاط اختلاف بخصوص التفاصيل. كنا بطبيعة الحال محصورين بالهيكل المعماري الموجود بالفعل لا يمكننا تغييره (فهذا يتطلب هدم العمارة!)، ومن هنا بدأنا نطلق على تجربتنا في إعادة صياغة المنزل «المعمار التحويلي»، فهي محاولة للهروب من القبح المعماري المحيط بنا، معمار وظيفي نفعي، يعامل الإنسان كما لو كان كائنًا طبيعيًّا بلا ذاكرة، ولكننا لا يمكننا هدمه فهو ثروة مادية. لذا لم يبق أمامنا سوى التعامل مع الهيكل المادي القائم والتحرك داخل حدوده.

ثم ناقشنا مساحة الشقة، فوافقنا جميعًا على أن الشقة المصرية قد قُسمت بطريقة عامة بحيث تصلح لاستقبال الضيوف، ومن ثم توجد مساحة استقبال خارجية ضخمة مفتوحة (وقد أصبحت هذه هي آخر صيحة)، وغرفتا نوم صغيرتان ملحقتان بها وكأن الإنسان يبني بيته ليتحرك في رقعة الحياة العامة لا ليكون مأوى خاصًّا له يعيش ويتحرك فيه. وانطلاقًا من إدراكنا هذا، وافقنا على إلغاء فكرة غرفة الصالون، فهي مساحة معطلة تؤدي إلى انكماش المساحة المتاحة للمعيشة، وبطبيعة الحال كان هناك كره متأصل للصالون المذهب بالذات. ووافقنا جميعًا على إلغاء المساحة المفتوحة وأصبحت مكانًا للمعيشة. كما وجدنا (بالتجربة) أن غرفة الطعام هي أقل الغرف استخدامًا، ومن ثم قررنا أن يصغر حجمها وأن توضع في مكان غير مهم في الشقة. أما أهم الأماكن في الجزء الخارجي من الشقة، فقد خصص للمعيشة اليومية، أي أننا وسعنا وركزنا على رقعة الحياة الخاصة في الشقة.

ومن الأمور التي لم نناقشها ولم نتفق عليها صراحةً، ولكنها كانت مفهومة ضمنًا، حب القديم. وطبيعتي التي تميل إلى التجريد والتنظير سمت هذا «استعادة التاريخ» لمبنى

حاول أن ينهيه، «واستعادة الذاكرة» لمبنى يحاول أن يغوص في النسيان. ومن هنا كان اهتمامي بشراء الأشياء القديمة واستخدامها في تزيين المنزل. حين عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩ كنت أسير في رملة بولاق فوجدت محلاً فيه قطعة من الرخام مكتوبًا عليها «ديوان المديرية» تُباع على أنها رخام، واكتشفت أنها كانت الرخامة المعلقة على المبنى القديم بمديرية الجيزة ويعود تاريخها (كما هو مكتوب عليها) إلى عام ١٨٧٠ ميلادية و١٢٨٨ هجرية، بمعنى أن تاريخها يعود إلى ما قبل دخول الاستعمار الإنجليزي مصر، فاشتريتها، وكانت أول شيء قديم أعلقه على عمارتي (التي أصبحت معروفة بهذا الاسم) وكانت علامة على بداية التحويل، ومحاولة استعادة التاريخ والزمان والإنساني. ويقول صديقي الدكتور عبدالحليم إنها محاولة لاستعادة القداسة والعودة عن علمنة المباني. وهو محق إلى حدٍّ كبير في هذا، فالعلمنة الشاملة - كما قلت - هي تحويل العالم إلى مادة استعمالية لا قداسة لها، وهذا ما يحققه الطراز الذي يسمَّى «دوليًا»، فهو يهدف إلى تأسيس صالة مباني عملية خالية من الزخارف والهوية مكونة من كم من حوائط نمطية (يمكن أن تبنى من الألواح الأسمنتية المجهزة سابقًا pre-fab)، وكل مبنى يأخذ شكل وحدات صغيرة متكررة تشبه الصناديق المتراكمة الواحد فوق الآخر، في نظام دقيق حتى تتحول إلى صندوق كبير هو العمارة السكنية، ثم توضع الصناديق الكبيرة الواحدة بجوار الأخرى لتصبح حيًا أو صندوقًا ضخمًا يتسع لعدد كبير من الناس، ثم توضع الصناديق الضخمة الواحد بجوار الآخر لتصبح صندوقًا مهولاً يتسع لعدد هائل من الناس ثم يُطلق على هذا اسم مدينة أو ضاحية... إلخ. وهذا النوع من المعمار يصلح لسكنى أي شخص أو عائلة طالما أنه تم تحديد أحلامها وتوقعاتها وسلوكها مسبقًا وبشكل كمي (ولذا أسميه الهامبورجر أو البروتين الإنساني).

ورغم حبنا للقديم، إلا أننا رفضنا فكرة تحويل المنزل إلى متحف، فأنا أؤمن بالفرق بين ما أسميه الماضي المتحفي والماضي الحي. فالماضي المتحفي (مثل ماضي مصر الفرعوني) جميل ولا شك، وبقاياه لابد أن نحافظ عليها وندرسها، من أجل جماله في ذاته ومن أجل الذاكرة التاريخية للإنسانية جمعاء. ولكننا بعد الفتح الإسلامي تغيرت الأنساق الرمزية واللغوية والدينية والحضارية بحيث صار امتداد هذا الماضي في حياتنا منعدمًا تقريبًا، وإن وُجد امتداد له فهو في بعض التفاصيل (مثل بعض الكلمات، وأسماء بعض القرى والمدن، وبعض العادات الشعبية مثل أكل الملانة والفسيخ في شم النسيم) التي

لا تغير بشكل جوهري من رؤيتنا العربية الإسلامية للكون، وهي الرؤية الممتدة من الماضي إلى الحاضر، تعيش فينا وتشكل أساس خريطتنا المعرفية أو نماذجنا الإدراكية. ولذا اخترنا الطراز العربي أساسًا، وإن كانت هناك بعض القطع الفرعونية في منزلها. ونحن لم نلجأ إلى تقليد الماضي وإنما إلى محاكاته، وثمة فرق بين التقليد والمحاكاة. فالتقليد هو أن تحاول أن تنقل شيئًا بحذافيره (وهذا ما يفعله بعض دعاة التغريب ممن يحاولون أن ينقلوا الحضارة الغربية كما هي، والمفارقة أنهم لا يختلفون كثيرًا عن بعض السلفيين ممن يحاولون نقل «الماضي المجيد» بحذافيره). أما المحاكاة فهي أن تحاول أن تصل إلى جوهر شيء وتولِّد منه ما يتناسب ووضعنا الحديث. فكنا نزور البيوت المملوكية القديمة ونتدارس ما فيها ونحاكيها من خلال ترجمة فلسفتها المعمارية الداخلية والخارجية إلى طراز حديث.

وكنت متحمسًا في البداية للطراز العربي الإسلامي الخالص، ولكننا خضنا في المنزل مناقشات طويلة مع «لجنة التخطيط العليا» في منزلي المكونة من بقية أعضاء الأسرة (المعارضة الرشيدة لقيادتي الحكيمة !). وقد حدث أننا أحضرنا مهندس ديكور مهتمًا بالطراز «العربي» («العرابيسكا» كما يسمونه في محلات الأثاث الشعبية، وهي كلمة منحوتة من كلمة أرابيسك الغربية و«العربي» العربية!). وجاء وقدم لنا رسمه الأولي، وهو عبارة عن صيغة جاهزة لا شخصية لها (برغم أنها عرابيسكا !). فكثير من مهندسي الديكور يواجهون أي مساحة بمجموعة من المخططات الجاهزة التي تتجاهل نوع المساحة التي أمامهم، وطبيعة الأسرة التي ستسكن الشقة. وكان رسمه عبارة عن مجموعة هائلة من المشربيات المطعمة بالصدف والدواليب المنقوشة. وحينما فكرنا في الأمر وجدنا أنه من المستحيل علينا أن نعلِّق بعض اللوحات التي نحبها، إذ إن الطراز الذي اقترحه ينفر من اللوحات. ثم فوجئنا بالسيد المهندس يأتي لنا ببعض أغاني صالح عبد الحي لنستمع إليها، فكأنه يريد أن يفرض علينا نمطًا من الحياة بدلاً من أن يساعدنا على ترجمة منطلقاتنا النفعية والجمالية إلى حيز معماري داخلي نتحرك فيه. وحينما اقترح السيد المهندس أن نطلي الحوائط بألوان دافئة وساخنة (بني وبنفسجي) أدركنا أنه مسكين، أسير بعض الأفكار الجاهزة. وقد أخبرته ساخرًا بأنه صمَّم لنا «جارسونيرة إسلامية !» (وبالفعل ظل الطراز العربي الإسلامي يُستخدم بين المصريين أساسًا في أماكن الخلوة لأنه يستدعي عالم ألف ليلة وليلة ولحظات الفردوس الجنسي التي تتكرر فيه!). وقد اقترح كذلك أن تُبنى الأرائك

ثم تُكسى بالسراميك وتوضع عليها «الشلت»، فاعترضت زوجتي لأن مثل هذه الأرائك سيكون ثابتًا، مما سيجعل من المستحيل علينا أن نغيِّر ترتيب الشقة إن شعرنا بالحاجة إلى ذلك. ولسوء الحظ (أو لحسنه!) كان المهندس قد بدأ في تنفيذ بعض أفكاره النمطية، وكنا نراها في نهاية اليوم بكل سلبياتها، فكنا نهدمها أو نعدل فيها. فمثلاً قام ببناء كتفين (حائطين صغيرين، بارزين من الحائط) في غرفة النوم عند حافة السرير، بحيث يكون محاطًا بحوائط من جميع النواحي، فقمنا بهدمهما، لأنني أحسست أنني يمكن أن أختنق. كما أنه، كعادة كثير من مهندسي الديكور، يحب ما يسمًّى بالـ split level وهو أن تكون الشقة على مستويين، حتى تزداد الأبهة (كما هو الحال في الأفلام المصرية القديمة). ولكننا اكتشفنا أن حكاية المستويين هذه في الشقة تبدد المساحة تمامًا، كما أن السلمة الوحيدة غير ملحوظة دائمًا، فكان أصدقاؤنا يتساقطون، وأصبحت مهمتنا هي تحذير الناس منها. وقد قمنا بإزالتها في نهاية الأمر والحمد لله. وانتهى الأمر بأن قام السيد المهندس بهدم كل ما في الشقة من نوافذ وأرضيات وبعض الحوائط، واستولى على الاعتمادات المخصصة لإعادة صياغة شقتي، وفر وتركني وحيداً «بين الأطلال». وكانت هذه لعنة تحولت إلى بركة، إذ كان علينا أن نعيد صياغة الشقة أنا وأعضاء أسرتي من نقطة الصفر.

وقد وجدنا أنه لابد من تطوير طراز عربي إسلامي حديث يحاكي القديم ولا يقلده، يلائمنا ويريحنا ولا يسقط في قبضة تقليد القديم أو الغربي. هذا الطراز لابد أن يكون منفتحًا قادراً على استيعاب الأساليب الأخرى، شرقية كانت أم غربية، وقد سميته الأسلوب الاستيعابي. ومن هنا برغم أن معظم أثاث بيتي من الطراز العربي، فإن غرفة المائدة من الطراز الإنجليزي الذي يقال له «إدواردي». وقد اخترنا هذه الغرفة (التي وجدتها ملقاة أمام إحدى محلات الأثاث القديم في السيدة عائشة، واشتريتها ببضعة جنيهات)، أقول اخترناها لجمالها ولأنه يمكنها، من خلال خطوطها المستقيمة، أن تندمج ببساطة مع الطراز العربي الإسلامي.

ومن مظاهر هذا الأسلوب الاستيعابي أن أبواب الغرف ليست متماثلة ولا نمطية، فكل باب له شخصيته، ومختلف عن الأبواب الأخرى (لا ندري سر إصرار الكثيرين على أن تكون كل الشبابيك والأبواب متماثلة، سوى أنهم خضعوا للتنميط الذي تفرضه الصناعة الحديثة وفكرة خط التجميع).

وكان من نقاط الانطلاق الأساسية، مفهوم التكلفة، فقد قررنا ألا تتجاوز تكلفة الأثاث الذي نصممه تكلفة الأثاث المماثل (فرنسي أو حديث) الذي قد تشتريه الأسرة المصرية من أعضاء الطبقة المتوسطة. كانت ميزانيتنا محدودة، ولكن لم يكن هذا هو العنصر الوحيد في قرارنا هذا، إذ إننا أردنا أن نبين زيف الأسطورة القائلة بأن الأثاث العربي مكلف (لأنه متحفي). وسبب ظهور هذه الأسطورة أنه لفترة طويلة كان لا يطلب الأثاث العربي سوى الأجانب، ومقدرتهم الشرائية عالية. كما أن عدد الحرفيين الذين كانوا ينتجون مثل هذا الأثاث محدود، مما يجعل أجورهم مرتفعة. وقد نجحنا إلى حدٍّ كبير في حصر التكاليف. وكانت إحدى الحيل التي نلجأ إليها أن نصمم قطعة الأثاث التي نريدها ونسقط كل الزخارف العربية، وبعد أن نتفق مع النجار على السعر نخبره بالزخارف والحشوات العربية التي نريدها، وتكلفتها لا تذكر.

بدأت عملية التحويل بإزالة الجرانوليت وطلاء المدخل واستبدلنا به اللون الفاتح. ثم بدأت أضع بعض مقتنياتي القديمة في المدخل: كرسي عربي - صندوق عروسة قديم - لوحة صممها الفنان رحمي من السيراميك التركي القديم - نوارج. ثم بدأت في تحويل الشقة ذاتها، بحيث أقترب بها إلى حد ما من المفهوم الإسلامي والعربي للعمارة.

ثم عاملنا شقتنا معاملة مدخل العمارة، فعلى سبيل المثال، بجانب الأرائك العربية يوجد كرسي فوتيه قديم من الطراز الذي يسمَّى «تونيه»، وفي غرفة نومي توجد قطعة معدنية كُتب عليها بالمقلوب «نام نوم العوافي يا جميل»، وهي جزء من سرير قديم توجد على شباك السرير ناحية الرأس، وتوجد مرآة على شباك السرير الآخر بحيث حينما يذهب الإنسان إلى فراشه لينام يجدها منعكسة على المرآة أمامه ويستقبل بها نومه. كما وضعنا في مدخل العمارة وبعض البلكونات دكك النورج والرحى (التي تُستخدم في طحن الذرة والقمح) وختامة الغلة (قطعة خشبية مستطيلة كُتب عليها بالمقلوب كتابة غائرة تحمل عبارات دُعائية، كان الفلاح المصري يختم بها كوم الغلال الخاص به حتى لا يختلط مع أكوام غيره، وحتى يعرف صباحًا إن كان أحد سرق بعضًا منه ليلاً أو لا)، والكوز الذي يُستخدم في صنع الكنافة، وهي أشياء إما اندثرت تمامًا وإما في طريقها إلى الاندثار. وتوجد صفحات من مخطوطات فارسية وتركية وعربية قديمة وقطعة من الحرير القبطي وفرمان عثماني وضعت داخل أطر وعلقت على الحائط.

ومما استرعى انتباهنا الحواف الحادة للحوائط والكمرات التي كانت تشبه السيوف المشرعة أو المقاصل الحادة، فقمنا «بكسر السوكة» كما يقول المقاولون، أي بكسر حروف الكمر والحوائط لتميل إلى الاستدارة. أما في النقطة التي يلتقي فيها الحائط القائم بالسقف (في زاوية قائمة) فقد وضعت زخرفة من الجبس وطليتها بلون الحائط حتى تبدو كما لو كانت عضوية. كما استخدمنا الشبك الممدد أحيانًا لعمل الأقواس وتحويل الممرات في المنزل إلى أقبية. وقد لاحظت أن السقف منخفض للغاية فقمت بوضع زخارف وعبارات من كتب الخط العربية على كل الأبواب وفوق معظم الكمرات بحيث يتوقف عندها النظر ولا يصل إلى السقف. (كنا أحيانًا نصور العبارة بعد تكبيرها أو تصغيرها ثم نقصها ونلصقها، ولا يلاحظ أحد هذه الطريقة البسيطة في الزخرفة)، وزينا الجدران بما يسمَّى الشمسيات (المستطيلة) والقمريات (الدائرية) من الجص المعشق بالزجاج الملون، وهي نوافذ تثبت في الحائط (لا تفتح ولا تغلق). كما أنني لاحظت أن الشقق الحديثة مجموعة من الجدران الصلبة، ووجدت أنني حينما أضع عليها قطع المصوغات القديمة (كردان فلاحي قديم) فإنه يعطيها جمالاً خاصًا ويقلل من حدة صلابة الجدران. وقل الشيء نفسه عن قطع السجاد أو الباتيك التي تعلق على الحائط، فهي الأخرى تخفف من حدة صلابة الحوائط. ثم وضعت أثاثًا عربيًا ليحل محل أثاثي الفرنسي، وقد قام المهندس مهيب بتصميمه. وقد ابتعدنا قدر طاقتنا عن الخرط (المشربية) والصدف اللذين يتصور معظم الناس أنهما جوهر الأثاث العربي، وبدلاً من ذلك استخدمنا الحشوات، أي الزخارف بالخشب على جسم الأثاث نفسه (مما يخفض من ثمن الأثاث ويجعله في متناول الجميع).

وقد حاولنا أن تكون هناك تحف من كل البلاد العربية (باب من نجد - كرسي من دمشق - مرآة من المغرب . . . إلخ)، ومن بلاد أخرى (لوحة من أمريكا اللاتينية - أخرى من جمهورية التشيك - أوان ولوحات من إيران - تماثيل من ماليزيا). ومن المعروف أن المنزل العربي ينظر إلى الداخل وليس إلى الخارج، ولذا فالحديقة التي تقع في وسط المنزل عنصر معماري أساسي. وهذه الحديقة في تصوري تشير من طرف خفي إلى الجنة التي يحلم بها الإنسان. ولكي أوحي بهذه الفكرة قمت بتحويل «المنور» إلى حديقة، وضعت فيها الأشجار ونافورة صغيرة وبلاطات الزليج وبعض القطع الأثرية الفنية. وبدلاً من الشبابيك العادية قمت بعمل مشربية حديثة مكونة من الزجاج وشرائح الخرط، وهي تشبه

الـ bay window الأمريكية (وهو شباك يتكون من ثلاثة أضلاع، بارز من الحائط إلى الخارج) وتفتح في اتجاه البحري. وقد فضلنا الرخام الأسيوطي على الباركيه والخزف، وفضلنا الشبابيك الخشبية على الألوميتال. وقد نجحنا في أن تبقى التكاليف في حدود إمكانيات أي أسرة من الطبقة المتوسطة. بل أزعم أن الأثاث العربي أجمل وأرخص من الأثاث الفرنسي، إلى جانب أنه يشعر الإنسان بالدفء والانتماء.

وقد زيّنا الحوائط بلوحات من الفن المصري الحديث. وأنوي بإذن الله تغيير واجهة العمارة التي لا تزال على الأسلوب «الدولي» القديم، كما أنوي إن شاء الله بناء سبيل ماء صغير لإحياء نوع من المعمار اندثر حاليًا.

الفنـون الأخـرى

لم تكن إعادة صياغة المنزل إلا شكلاً واحدًا من أشكال اهتمامي بالفنون التشكيلية. ولكن كانت هناك تبديات أخرى، من ضمنها اهتمامي بفكرة «المتحف»، فقد كتبت مجموعة من المقالات عن معمار المتحف، استخدمت فيه معمار متحف النيجر كنموذج يُحتذى. فمتحف النيجر (في العاصمة نيامي) ليس مجرد مبنى يضم أعمالاً فنية، وإنما هو ثمرة تفكير عميق. ويصدر هذا المتحف عن تصور مفاده أن شعب النيجر مكوَّن من عدة شعوب، لكلٍّ لغته وتراثه، فإن ركز المتحف على شعب دون غيره فإنه ينتج عن هذا هيمنة وإمبريالية، ولذا لابد من تشييد متحف لا يدور حول ذات قومية واضحة، يحتفي بتراث النيجر دون أن يركز على شعب بعينه. وهذا ما حدث بالفعل في متحف النيجر، فهو يبدأ من التاريخ الطبيعي: شجرة من غابة حجرية وُضعت على الأرض، وإلى جوارها تقف شجرة تنيريه المباركة التي نبتت في وسط الصحراء وكان يتبرك بها أهل النيجر، إلى أن صدمها سائق عربي (للأسف) وحطمها، فحُمل رفاتها إلى هذا المتحف وتم تحنيطها وغرسها. ويضم المتحف حديقة للحيوان، وقرية للحرفيين. وصالات العرض عبارة عن مبان مستقلة متناثرة على مجموعة من التلال وسط العاصمة. ولا يوجد للمتحف بوابة واحدة إذ يمكن للمرء أن يدخله من عدة مداخل، فهناك صالة لعرض تاريخ النيجر من خلال ملابسها التقليدية، وأخرى للخناجر وهكذا.

ومن أهم التجارب الفنية زياراتي المتكررة لمتحف المتروبوليتان. كنا نقطن ـ كما أسلفت

ـ لبضعة أشهر بجوار متحف الـ Cloisters الذي يعرض فنون العصور الوسطى في الغرب. فكان من اليسير علينا أن نتردد عليه باستمرار، خاصةً أنني كنت أدرس لاتينية وإنجليزية العصور الوسطى وآدابها في ذلك الوقت. ثم افتُتح جناح الفن الإسلامي في متحف المتروبوليتان وذهبت لزيارته وذهلت مما رأيت من جمال وتقوى. وقد استرعى انتباهي الفن العثماني، وبدأت بعض اقتناعاتي عن التقدم والتخلف تهتز. كل هذا جعلني أتنبه إلى عظمة الحضارة الإسلامية التي كانت قد بعدت في وجداني بسبب تخصصي الأكاديمي ورؤيتي الفلسفية (الغربية المادية). ثم استرعى انتباهي الفروق الواضحة بين فنون العصور الوسطى الغربية والفن الإسلامي، ففي متحف الكلويسترز كانت الفنون كلها دينية: تماثيل العذراء والطفل ـ شبابيك كنائس ـ أيقونات كلها جميلة رائعة وتعبّر عن تقوى حقيقية أحترمها وأحترم أصحابها، ولكنها مختلفة عن الفن الإسلامي. فقد لاحظت أن المقدَّس والزمني في الفن الإسلامي يتداخلان بشكل فيه تناسق وتركيب ولكنهما لا يلتحمان أبدًا، فبدأت أشعر بأن محاولة الحكم على الفن الإسلامي والفنون العربية والذات العربية بمقاييس غربية تدَّعي أنها عالمية أمر ممجوج وخائب.

وقد عرفت فيما بعد أن كثيراً من الأجانب الذين دخلوا الإسلام دخلوه عن طريق الفنون الإسلامية. فالفنان بيجار، راقص الباليه الفرنسي المعروف، اعتنق الإسلام من خلال دراسة السجاد والرسومات المركبة داخله. كما أن روچيه جارودي كان له اهتمام خاص بالمعمار الإسلامي. ولعل هذا ينبه الداعين للإسلام إلى أهمية الفن الإسلامي والإسلام الحضاري (وإن كان معظمهم للأسف لا يعرف إلا الجانب العقلي في الإسلام، وهم لا يعرفونه بطريقة فلسفية عميقة، وإنما بطريقة تراكمية سريعة. فهم لا يدركون أن الإطار الفلسفي أو المنطق الفلسفي هو الوحيد الذي يمكن للإنسان من أن يحاور من خلاله الآخر، باستخدام مقولات متقابلة، وليس من خلال نصوص نؤمن بها نحن ولا يؤمن بها هو).

وقد كان المتروبوليتان مدرسة حقة لي ولأولادي. أذكر حينما ذهبت زوجتي إلى إنجلترا لتجمع بعض المادة العلمية لرسالتها للدكتوراه، أنني كنت أعمل في مكتب الجامعة العربية في نيويورك. فكنت آخذ طفليّ وأنا في طريقي إلى المتحف وأتركهما ليحضرا فصولاً متنوعة (مجانية) طيلة اليوم، ثم آخذهما في طريق العودة. فكانا يخبرانني عن بعض الدروس التي تلقَّياها: درس في لوحات الفنان الفرنسي ديجا Degas (عن طريق

فيلم)، وثان عن النحت الإتروسكي، وثالث عن الشطرنج في العصور الوسطى في الغرب (عن طَريق لعبة يلعبانها يكون فيها الأطفال هم قطع الشطرنج)، ورابع عن الفن العثماني، وهكذا. كما كنت أحضر أنا وزوجتي الجولات المتخصصة في المتحف.

ومن القصص الطريفة التي تستحق أن تُروى حكايتي مع لوحة خوان دي باريخا Juan de Pareja للفنان الإسباني ڤيلاسكيز Velazquez، إذ كنت أسير في متحف المتروبوليتان ووقعت عيناي على هذه اللوحة، وعلى الفور رأيت ملامح إنسان عربي ذقنه طويلة ومرسلة دون نظام واضح وشعره مموج، فقررت دراسة اللوحة وكنت محظوظًا إذ وجدت كتيبًا عنها. وعن طريقه اكتشفت أن خوان دي باريخا كان مساعدًا لڤيلاسكيز وأنه بالفعل موريسكي، أي من أصل عربي، وأن الفنان الإسباني الشهير أراد أن يبرز إثنيته العربية (على عكس الصورة التي رسمها خوان دي باريخا لنفسه - وكان فنانًا من الدرجة الثانية - إذ أبرز فيها ملامحه الإسبانية، مثل اللحية المنمقة المدببة والرأس المستطيل).

والفن الانطباعي وما بعد الانطباعي من أقرب الفنون إلى نفسي. وكلما سنحت لي الفرصة أن أشاهد لوحات مونيه Monet «زنابق الماء» (وهي عبارة عن سلسلة لوحات موزعة على متاحف العالم) فإنني أفعل ذلك. وكلما ذهبت إلى متحف، فإنني عادةً ما أتوجه إلى القسم الذي يعرض الفن الانطباعي وما بعد الانطباعي فأبحث عن لوحات جوجان Gauguin وڤان جوخ Van Gogh ورنوار Renoir وهنري روسو Henri Rousseau وفويار Vuillard. وبطبيعة الحال أذهب إلى القسم الذي يعرض فنون الآر نوڤو (التي خلبت لبي منذ طفولتي، كما بيَّنت من قبل). وأحب بعض فناني العصور الوسطى والفنانين الهولنديين في القرن السادس عشر والسابع عشر (خاصةً فيرمير Vermeer وبروجيل Bruegel الأب والابن).

أما بالنسبة للفن الحديث فإن غرامي به ليس بنفس الدرجة. فمثلاً أحب بعض أعمال بيكاسو Picasso وموندريان Mondrian وماتيس Matisse، وإن كنت غير متيم بهما. حينما كنت في برلين عام ٢٠٠٠ تصادف أن كان هناك معرض لأعمال بيكاسو يدور حول موضوع القبلة، وفي الوقت نفسه معرض لبعض أعمال ماكس إرنست Max Ernest وإدوارد مونش Edward Munch. فوجدت أن أعمال بيكاسو قد تتسم بالتوازن واتساق الألوان والجرأة في التعامل مع الخطوط، لكن ثمة بُعدًا ما أفتقده في أعمالهم (وبخاصة بيكاسو) أجده في أعمال الفنان السويسري بول كلي Paul Klee (عرفت أنه عاش بعض

الوقت في حي بولكلي في الإسكندرية، وأنه سمي باسمه) وبدرجة أكبر في أعمال فناني المدرسة الوحشية، وخصوصًا دوفي Dufy (اكتشفت أن دينا بهاء طاهر، زوجة ابني، مشغوفة بهذا الفنان إلى حدٍّ كبير) وأعمال مدرسة الرواد الروس أمثال كاندنسكي. ورسومات الفنان مارك شاجال Marc Chagall لها مكانة خاصة في وجداني، فهو فنان رومانسي لوحاته تنبض بالحياة وبتأكيدها. واحتفاؤه بقريته الروسية هو احتفاء بالحياة الريفية بشكل عام. وهو لا يكترث كثيرًا بالحدود المادية للأشياء ولا ألوانها الواقعية وإنما يعيد صياغتها لتتفق مع رؤيته. فيرسم بقرًا يطير في السماء وعروسًا وعريسها تحيط بهما الزرقة العميقة يحومان على القرية بأسرها وهكذا. (أشار أحد النقاد إلى أن الزرقة العميقة هذه واختفاء البُعد الثالث الذي يجعل لوحاته تشبه المنمنمات، تشي بأثر الحضارة التركية عليه، وهذا بدوره ربما يشير إلى أصوله الخزرية). وأشير دائمًا إلى أن شاجال يهودي ولكن يهوديته هي رمز للإنسانية جمعاء (على عكس المفهوم الصهيوني لليهودية الذي يستبعد الآخرين، ويُقسِّم العالم إلى يهود وأغيار).

أذكر مرة أنني حضرت جولة لمشاهدة اللوحات الرئيسية في متحف التيت Tate في لندن. وكان من بين اللوحات التي اختارتها المرشدة للتعليق عليها لوحتان: واحدة لشاجال والأخرى لبيسارو Pissaro. وحينما وصلنا إلى شاجال أشارت المرشدة إلى كونه يهوديًا، ولكنها لم تشر إلى بيسارو بصفته يهوديًا. فبيَّنت لها أن بيسارو هو الآخر يهودي، فأبدت دهشتها. وهنا سألتها أين توجد «يهودية» شاجال خارج إنسانيته، كما أخبرتها عن أعماله «المسيحية» الكثيرة، فلم تجد المرشدة ردًا على سؤالي.

ذكرت أنني أحب بعض الفنانين المحدثين. ولكن سيُلاحظ أنني أحب الفن الذي لا يتآكل فيه الشكل تمامًا، ولا ينفلت التجريد من عقاله (كما هو الحال في الفن المغرق في الحداثة). وكنت أحرص أنا وصديقي كاڤين رايلي على أن نسير في صالات العرض في متحف الفن الحديث في نيويورك لتنطبع بعض اللوحات في مخيلتنا (حين لا يكون عندنا متسع من الوقت للتأمل في اللوحات المختلفة، أو لأننا نكون قد شاهدنا عرضًا خاصًا لأحد كبار الفنانين استغرق معظم وقتنا). وقد لاحظنا أن معظم الناس يحبون الفن الانطباعي وما بعد الانطباعي، ويجدون الفن الحديث باردًا إلى حدٍّ ما. ولعل هذا يعود إلى أن الفنانين الحداثيين لا يهمهم التواصل. ولذا أصبحوا مبدعين لأيقونات خاصة بهم ولغة فنية منغلقة على ذاتها، وتجريبيين بلا أي أعباء إنسانية أو أخلاقية.

ولعل هذا الانفلات التجريدي التجريبي يظهر في تلك اللوحة المصنوعة من الزجاج (الموجودة في متحف الفن الحديث) والتي تهشمت في أثناء نقلها، فأعلن الفنان أنها مهشمة أجمل منها سليمة، ويجب أن تظل على حالها، (كما أشرنا من قبل) كما لو كان كلام الفنان مقدسًا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه! ويوجد في المتحف نفسه مجموعة من بلاطات القنالتكس عددها ٣٦ (على ما أذكر) وعنوان اللوحة هو «٣٦ بلاطة». وقد وُضعت البلاطات على أرضية المتحف بحيث يمكن للمتفرجين أن يسيروا عليها (وينصحهم حارس الصالة بذلك). وقد رسم بولاك مجموعة من اللوحات الضخمة عبارة عن مساحات سوداء لا أكثر ولا أقل، سماها «مرثية للجمهورية الإسبانية». ولكنه اعترف فيما بعد أن اختياره للاسم كان عشوائيًا، وأنه لا علاقة له باللوحات.

ويصل هذا التيار إلى قمته فيما يُسمَّى «الشعر الموجود vers trouvé» أو «شعر الصدفة». ويتم «تأليف» هذا النوع من «القصائد» بأن يبحث «الشاعر» عن عبارات ولافتات في شارع أو عدة شوارع (على سبيل المثال) ويضعها جنبًا إلى جنب على نفس الصفحة، فتصبح بقدرة قادر «قصيدة»، لا من خلال الجهد الإبداعي الإنساني، وإنما من خلال المصادفة والتراكم العشوائي والحد الأدنى من التدخل الإنساني. وقد حضر إلى الجامعة الأمريكية شاعر فرنسي حديث (لا أذكر اسمه) وعرض علينا «ديوان» شعره. وكانت كل صفحة من صفحات «الديوان» مقسَّمة إلى ما يقرب من عشرة أقسام، وكل قسم فيه بيت شعر واحد بحيث يمكن للقارئ أن «يُركِّب» القصائد التي تعجبه بالطريقة التي تعجبه، دون عناء كبير، بأن يُقلب الصفحات. فأخبرت هذا الشاعر بأن هذه لعبة لطيفة دون شك، ولكنها ليست بشعر. فاتهمني بالرومانسية، فأخبرته إذا كانت الرومانسية تعني الالتزام بالإبداع الإنساني وبقدرة الإنسان على صياغة واقعه، فأنا ولا شك رومانسي.

وقد وصل التجريب إلى حد أن أحد الشبان في هولندا قرر أن يقف على قاعدة تمثال ويعلن نفسه عملاً فنيًا (ويطلب من الدولة أن تدفع له راتبًا لتمويل وظيفته هذه). ولعل هذا ما جعل بعض رواد متحف الفن الحديث الذين دربوا على تقبل التجريب والتجريد، مهما كان اتجاههما ودرجتهما أن يتأملوا بعمق في سجادة كانت تأخذ شكل مخروط، وأخذوا يبدون إعجابهم الشديد بهذا العمل الفني الرائع، إلى أن حضر أحد عمال النظافة

في المتحف وحمل السجادة ثم فرشها على الأرض مع بقية السجاجيد الأخرى، فلم تكن سوى سجادة عادية، ولكنها كانت مكومة بالصدفة بشكل هندسي جميل ولكنه لا اتجاه له ولا غرض، ولا يختلف عن التجريب المستمر والتجريد المتطرف.

ولعله قد يكون من الطريف أن أذكر هذه الواقعة الشخصية التي لها علاقة قوية بهذا الموضوع. كان ابني في الجامعة الأمريكية يدرس مقرراً في الفن، وكان مشروعه الذي تقدم به هو مجموعة من اللوحات التصويرية لقصيدة كنت قد كتبتها عنه. وكانت الصور في تقدير كل من شاهدها جيدة للغاية أو على الأقل مُعبرة. ولكن أستاذته كانت من النوع التجريبي التجريدي، فكانت على وشك أن تعطيه تقديراً منخفضًا للغاية يقوض من تقديره العام المرتفع (ممتاز في كل المواد تقريبًا في السنوات الأربع)، مما كان يُعرِّض فرصته للحصول على منحة دراسية في الخارج للخطر. وقد فهمت من ابني أنها تفعل ذلك دائمًا مع من يخالفها في الرأي والاتجاه (أي أنها تؤمن بنوع من الغيبية التجريبية والنسبية المطلقة!). بل «تخصصت» في أن تخسف بأولاد الأساتذة الأرض، حتى يقال عنها إنها «نزيهة». كما أخبرني بأن من حصل على أعلى تقدير في العام السابق طالب يحتقر هذا النوع من الفن، فأتى بالألوان وألقى بها كلها على قماش لوحة وقلبها ثم تركها إلى أن جفت ثم قدمها لها على أنها مشروعه الفني. فأعجبت بها هذه الأستاذة أيما إعجاب وأعطته درجة الامتياز.

اتصلت بالأستاذة وطلبت منها أن تعطي ابني فرصة ثانية حتى لا تقوض تقديره العام (وكانت هذه هي المرة الأولى والأخيرة التي أتدخل فيها في شئون أبنائي الدراسية وقد فعلت ذلك لأنني وجدت ابني ضحية لشكل من أشكال الدكتاتورية النسبية الجمالية!)، فقبلت الأستاذة على مضض، شريطة أن يرسم عدة صور لنفسه. وطلبت من ابني الانصياع لهذا التهريج، فقبل فيَّ بادئ الأمر، ولكن يبدو أنه حينما بدأ التجريب والتجريد اشمأز من نفسه وأراد الانسحاب ولم يمانع في أن يأخذ التقدير المنخفض في هذه المادة. فأخبرته بأن كفاءة اجتياز الامتحانات لا علاقة لها بالفكر، وأن حياتي مليئة بالأشخاص حادي الذكاء واسعي الثقافة، ولم يوفقوا في حياتهم لأنهم لم يتملكوا ناصية فن اجتياز الامتحانات، وأنني لا أحب أن أراه ينضم لهذا الفريق. وأعطيت ابني درسًا في التهريج التجريبي التجريدي ورسمت له مثلثين: واحداً يقف على قاعدته والآخر على رأسه وقلت: «هل تعرف أن هذا المثلث هو أبوك، وأن المثلث المقلوب هو أيضًا أبوك ولكن في

وضع آخر؟» وبالفعل جلس ابني المسكين وتعلم مهارة اجتياز الامتحان ورسم صوراً «تجريدية» لنفسه، وانتهى الأمر بأن أعطته الأستاذة تقديراً مرتفعًا نوعًا ما.

وأقتني الآن الكثير من التماثيل التي اشتريتها في أثناء سفراتي. فعندي مستنسختان لتمثالين من حضارة السيكلاد، وهي حضارة ازدهرت في الجزر اليونانية قبل ظهور الحضارة الهيلينية، ويبدو أنها تأثرت إلى حدٍّ كبير بالفن الفرعوني، ولذا نجدها تنحو نحو التجريد. كما أقتني بعض التماثيل الإفريقية التي جمعتها من جنوب إفريقيا ونيجيريا والنيجر. وكلما ذهبت إلى تركيا أشتري السيراميك الملون بالزخارف العثمانية الجميلة وأزيِّن بها منزلي، كما أزيِّن منزلي بلوحات رسمها فنانون مصريون (التوني - تحية حليم - حامد ندا - رباب نمر - سيد عبد الرسول - فرغلي عبد الحفيظ . . . إلخ)، باستثناء لوحة واحدة رسمها فنان إكوادوري يُسمَّى جونزالو أنديرا كراو Gonzalo Andera Crow. وقد رأيت عرضًا لأعماله في الأوبرا وذُهلت من جمال لوحاته وقررت اقتناء واحدة منها ولكن الثمن كان مرتفعًا بالنسبة لي، فاكتفيت بالنظر إليها. ثم اتصلت بي السيدة ميرفت رجب، صديقتنا العائلية منذ عشرات السنين وحماة ابني (وكان لها برنامج ثقافي أسبوعي باللغة الإنجليزية يُسمَّى كاليداسكوب Kaliedoscope) وطلبت مني الحديث عن لوحات السيد كراو. فرحبت كثيراً لأن هذا سيعطيني فرصة لرؤية لوحاته مرة أخرى. وبالفعل ذهبت للأوبرا وسجلت البرنامج وعُرض في التليفزيون. وعند انتهاء البرنامج اتصل بي سفير إكوادور وقال لي إنه شاهدَ البرنامج مع الفنان (الذي لا يعرف الإنجليزية) ولكنه ترجم له ما قيل. وأن الفنان سُرَّ كثيراً مما سمع ووصف ما قلته بأنه أحسن نقد سمعه عن نفسه وأنه قرر إهدائي إحدى لوحاته، وكل ما طلبه مني هو أن أكتب ما قلت على هيئة مقال. فوافقت على التو، ولكنني كنت مشغولاً بالموسوعة، ولهذا كتبت المقال بعد حوالي ستة أشهر. وحين ذهبت لإعطائه للسيد السفير أخبرني بأن الفنان قد مات منذ شهر! وكانت هذه من أكثر الأحداث حزنًا في حياتي.

وهناك قصة أخرى، ولكن نهايتها - والحمد لله - سعيدة وقعت لنا مع فنان مصري هو الدكتور مصطفى الرزاز. ففي عام ١٩٨٢ ذهبت أنا وابني إلى أحد معارضه وكانت هناك صورة ضخمة مرتفعة (خمسة أمتار في عشرين متراً على ما أتصور) وتُسمَّى «المخلص» وقع ابني في هواها. ولكنها كانت ضخمة للغاية، كما أنه لم يكن عندي من النقود ما يكفي لشرائها له. فطلبت منه أن يصبر إلى أن واتتنا الشجاعة المعنوية والمالية بعد عدة

سنوات (بعد ذهابي إلى السعودية) وذهبنا إلى استوديو الدكتور الرزاز وأخبرناه بقصة اللوحة. فأخبرنا بأن اللوحة الضخمة كانت لوحة حائطية رسمها لإحدى شركات التأمين ولكنه لا يزال محتفظًا بالأصل، أي باللوحة الصغيرة التي قام بتحويلها إلى لوحة حائطية. ثم فوجئنا بالدكتور يعطي الأصل لياسر بثمن رمزي اسمي، فقد كان مبلغًا صغيراً للغاية لعله يغطي الخامات وحسب! وقد قام ياسر بتعليق الصورة على سريره، وبعد زواجه علّق اللوحة في مكان رئيسي في منزله.

ويظهر اهتمامى بالفنون التشكيلية فى اهتمامي بأغلفة كتبي وفى محاولة تطوير مفهوم ما يسمَّى «الكتب الفنية» (بالإنجليزية: آرت بوك art book). وقد صدر لى كتابا عاشق من فلسطين والعُرس الفلسطينى، وقد صمّم غلافيهما وزودهما ببعض اللوحات الفنان الفلسطينى كمال بلاطة. وفى الكتاب الثاني، قام خطاط عربى بكتابة النص العربى بخط جميل. وقد انتهيت - كما أسلفت - والحمد لله من إعداد طبعة مصورة من قصيدة «الملاح القديم» لكوليردج، تضم النص الإنجليزي والنص العربي للدراسة النقدية. وقد يقوم أحد كبار الخطاطين بكتابة الترجمة بخطه، وسنحاول توظيف الخطوط العربية المختلفة (نسخ - رقعة - فارسي - تاج.. إلخ) في توضيح المستويات المختلفة للقصيدة.

ويظهر اهتمامى بالفنون التشكيلية فى اهتمامى بالأزياء، فكثيراً ما أقرأ أخبارها، وأتتبع أخبار مصممي الأزياء وما تجود به قريحتهم من أفكار مخيفة تدل على أن همهم هو «اللعب»، الذي يعبر عن حاسية ما بعد الحداثة فى العرب وليس الإبداع. وقد صممت لنفسى قميصًا يتفق وأوضاعَنا البيئية والثقافية، فالقميص لا رقبة له (ما فائدة الرقبة فى بلادنا سوى أننا نضطر إلى غسلها وكيها؟)، وهو قميص مفتوح من الأمام مثل الجلابية وبه جيبان كبيران أسفل القميص وجيب صغير فى النصف الأعلى.

ويرتبط الاهتمام بالفنون التشكيلية برغبتى الشديدة فى شراء الأشياء القديمة. عند عودتى من الولايات المتحدة إلى قاهرة الانفتاح عام ١٩٧٩ أصبت بصدمة حضارية حقيقية، وأخذت استجابتي (أو رد فعلي) شكل الاهتمام الحاد بالأشياء القديمة، والرغبة شبه المرضية في اقتنائها (إلى درجة أنني كنت أقترض أحيانًا لشراء أحد الأشياء القديمة إن وقعت في هواه)، فاقتنيت أشياء قديمة كثيرة لا يربطها رابط (مكواة - طربوش - خوذة جندي ألماني نازي في العلمين.. إلخ). وقد احترت في تفسير شغفي الشديد بالأشياء القديمة، فقرأت كتابًا في سوسيولوچيا الأنتيكة وعرفت منه أن جامعي الأشياء القديمة

هم عادةً أناس مشغولون بالتاريخ والزمان والتفرد. فالشيء القديم، على عكس السلعة، لا يتكرر ولا يوجد على نطاق جماهيري، بل هو يؤكد رقعة الخاص والفريد.

ومن الأشكال الفنية الأثيرة لنفسي (أنا وزوجتي) فن السينما. وكما ذكرت أتاحت لنا إقامتنا في نيويورك (وهي عاصمة دور السينما في العالم دون منازع) فرصة رؤية أعظم الأفلام. فرأينا معظم أفلام إنجمار برجمان وأكيرا كوروساوا وفريدريكو فلليني Fredrico Fellini. وأعُدّ وودي ألين Woody Allen من أكثر المخرجين قربًا إلى نفسي. وأفلامه تدور حول مشكلة انفصال العقل عن الإيمان، ويقف وودي ألين بين عالمي العلمانية والإيمان، ولكنه يسخر من كليهما.

في أحد أفلام وودي ألين، يسير في ردهة أحد متاحف الفن الحديث ويقف أمام لوحة تجريدية لجاكسون بولاك ويود أن يخطب ود الفتاة التي تقف أمام اللوحة، فيقول لها: «ماذا تقول لك اللوحة؟» فتجيبه: «إنها تؤكد مرة أخرى سلبية العالم؛ فراغ الوجود الموحش المتوحش؛ العدم؛ حيرة الإنسان الذي فُرض عليه أن يعيش في أزلية مجدبة بلا إله، وكأنه لسان لهب صغير يهتز في فراغ هائل لا يوجد فيه إلا الخراب والفزع والمذلة التي تصوغ للإنسان قيدًا كالحًا لا جدوى من ورائه، في كون أسود عبثي». فيسألها وودي ألين (وهو مستمر في عملية خطب الود): «ماذا تفعلين يوم الأحد؟» تجيبه قائلة: «سأنتحر». فيجيبها: «وماذا عن يوم السبت إذن؟».

ويتميَّز وودي ألين بأنه لا يحبس شخصياته اليهودية داخل قوالب ضيقة، بل يحولها إلى شخصيات حديثة لا تختلف عن أي إنسان حديث آخر، رغم أنها تعبِّر عن إنسانيتها من خلال يهوديتها، وعن يهوديتها من خلال إنسانيتها (وهو في هذا لا يختلف عن شاجال). وقد كتب وودي ألين مقالاً رائعًا عن الانتفاضة يقول فيه إنه لا شأن له بالسياسة، لكن كسر عظام الأطفال أمر يتجاوز الاهتمام بالسياسة. هذا، وتضم الموسوعة أجزاء عن الفن التشكيلي وعن فن السينما بما في ذلك مدخلان طويلان عن وودي ألين وشاجال.

وهناك أخيرًا الموسيقى الكلاسيكية الغربية والعربية وبعض الأغاني الغربية والعربية. فأنا أعشق موسيقى الحجرة، خصوصًا الموسيقى الباروك (وأعمال تليمان على وجه التحديد). وحينما سألت صديقي (وأستاذي) سعيد البسيوني عن أي أنواع الموسيقى التي يحب، فوجئت بقوله إنها الباروك. وحينما سألته عن السبب، قال: «كل أنواع الموسيقى

محاولات متعثرة أن تكون موسيقى، إلا الباروك، فهي الموسيقى التي تحققت من خلالها حالة الموسيقى». وفي هذا ولا شك شيء من المبالغة، ومع هذا لقى قوله صدى في قلبي. وأحاول تفسير حبي للباروك، فأذهب إلى أن الباروك هو آخر أنواع الموسيقى قبل عملية الترشيد التي أخضعت لها الموسيقى الغربية (وكل مناحي الحياة في العالم الغربي). كما أتصور أن موسيقى الباروك لا تزال تتضمن فكرة المقدس (المفارق للمادة) وأنه بعد ذلك تظهر الموسيقى الرومانتيكية بما فيها من فردية مطلقة، بحيث يصبح الفرد هو موضع الحلول. وأستمع بكثرة لأعمال موزارت وتشايكوفسكي وبرامز وفيفالدي. ومن الآلات الأثيرة لدي الأوبو والفلوت (كم أحب أن أسمع إيناس عبد الدايم)، وآلة قديمة تسمَّى الريكوردر. وقد ساعدني أبنائي على تذوق الغناء الغربي الحديث، فعشقت غناء البيتلز.

وهناك قصة حدثت لي تستحق أن تُذكر بسبب تفردها. حينما كنا نقيم في السعودية قسمنا منزلنا وكان من نصيبي الردهة الخارجية أجلس فيها لأقرأ أو أكتب، وكانت زوجتي تقرأ وتعد محاضراتها في إحدى الغرف الداخلية، ومن ثم كنت أستمع إلى الستريو بمفردي. فاحتجت زوجتي على هذا الوضع، فوضعت الستريو في غرفة مكتبها. وفي أحد الأيام كانت تستمع إلى كونشيرتو الكمان لفيفالدي، وهو من أحب المقطوعات الموسيقية لدي، وفجأة وجدت نفسي أذهب إلى مكان الستريو لأتأكد عما إذا كنت هناك أم لا! وقد فزعت من سلوكي هذا، ولا أعرف له تفسيرًا، لأنه لم تقع لي مثل هذه الحادثة من قبل أو من بعد.

أما الموسيقى العربية الكلاسيكية فكنت أداوم على حضور حفلات الموسيقى العربية أيام عبد الحليم نويرة. أذكر أنه في إحدى الليالي كان متألقًا ولعب الأوركسترا دور «كادني الهوى» لمحمد عثمان وغنت معه فرقة الموسيقى العربية، فجُن الجمهور وظل يُصفق عند الانتهاء من الدور، فأدى الفريق الدور مرة ثانية ثم ثالثة. وخرجنا حوالي الساعة الثانية صباحًا وقد أسكرنا الطرب. وفي الصباح، كان عندي محاضرة في الشعر، فأخبرت الطالبات عما حدث بالأمس وقلت لهن إنني سأدرس معهن نص «كادني الهوى» وتوزيع نويرة، والإحساس المأساوي الملهاوي فيها («للحسن ده بالطبع أميل/ يللي تلوموا ده شيء بالحق») وكيف أن نويرة يوظف الصمت أحيانًا والتماوج بين الصوت الأنثوي والصوت الذكوري. المهم بعد عشرة أعوام كنت في الأوبرا أحضر حفلة لفرقة الموسيقى العربية بقيادة سليم سحاب، أدت فيها الفرقة أغنية «كادني الهوى» (حسب توزيع نويرة).

وفي أثناء انصرافي، قابلت بعض طالباتي اللائي أخبرنني بأنهن حرصن دائمًا على حضور حفلات فرقة الموسيقى العربية وعلى سماع دور «كادني الهوى» بعد أن استمعن لمحاضرتي (وتأكدت للمرة المليون من أهمية دور المدرس).

وهناك أغان لها مكانة خاصة عندي مثل «تسلم إيدين اللي اشترى» لعبد المطلب، و«يا غاليين عليّ» لمحمد قنديل، و«لا تبكي يا عين على اللي قلبه حجر» لشفيق جلال. وهناك أغنية في غاية الجمال تلحين مدحت عاصم ومن كلمات أبي القاسم الشابي وغناء عبد العزيز محمود تسمَّى «الصباح الجديد». وحينما أدعى إلى حديث إذاعي ويطلبون مني أن أذكر الأغنية التي أحب سماعها أذكر «الصباح الجديد»، ولكنهم يعتذرون دائمًا، إذ يبدو أن هذه التحفة الفنية قد فُقدت! وأحب أغاني عبد الوهاب القديمة ومعظم أغاني عبد الحليم حافظ. وكما ذكرت من قبل أحب أغاني ماجدة الرومي وكاظم الساهر، وبعض الأصوات الجديدة (لطيفة وغادة رجب) وإن كنت أجد أن اختيارهم للنصوص غير موفق بالمرة، مع أنه يوجد كُتَّاب أغاني من الدرجة الأولى مثل صلاح چاهين ـ رحمه الله ـ وسيد حجاب.

ولم يكن حب الطبيعة إحدى صفاتي، ففي أثناء إقامتي في الولايات المتحدة، وهي بلد غني بالمناظر الطبيعية، كنت لا أزور إلا المتاحف والمباني المهمة من الناحية المعمارية. وفي أثناء رحلتي الطويلة في أوربا التي قمت بها بعد انتهائي من دراسة الدكتوراه والتي استغرقت أربعة شهور، كنت لا أزور إلا المتاحف والمعالم الأثرية. ولعل هذا يعود إلى اهتمامي المتطرف بالإنسان وبالحضارة بحُسبان أنها من صنع يد الإنسان. وقد دعم من هذا الموقف تراثي الإسلامي (كما كنت أفسره لنفسي)، فالحضارة العربية هي أساسًا حضارة مدن (وليس حضارة بدو رُحل كما يروج البعض) فهي قد بدأت في مكة والمدينة ثم توالت بعد ذلك المدن (دمشق ـ بغداد ـ القاهرة. . . إلخ). وقد جاء في الذكر الحكيم ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب ٧٢). فالإنسان هو المركز، والطبيعة هي الهامش. ومن نفس المنظور كنت أردد دائمًا الآية الكريمة ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة ﴾ (البقرة ٣١). ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ (البقرة ٣٤). فالله سبحانه وتعالي بعد أن علَّم آدم الأسماء، أي أكسبه الحالة الإنسانية (فانفصل عن الطبيعة) أصبح مركز الكون. كما كنت أردد قول سقراط: «أنا محب للمدينة، وساكنو المدن هم

أساتذتي، وليس الصخور والشجر». كما كنت أخبر الطالبات بقول الدكتور جونسون Dr. Johnson (حينما رأى أن صديقه بوزيل Boswell قد بدأ يُعجب بالطبيعة في فرنسا) «إن النباتات إن هي إلا النباتات، سواء في هذا البلد أو ذاك. ولهذا لننظر لنرى كيف يختلف أهل هذه البلاد (عمن تركناهم خلفنا)». وقد كان كل هذا تعبيراً عن التمركز حول الإنسان (الهيومانية).

ولكني مؤخراً لاحظت أنني بدأت أهتم بالطبيعة، ولكن مع هذا يظل اهتمامي مركَّزاً على الحدائق، وحينما أزور بلداً ما، فإنني عادةً ما أبحث عن حديقة النباتات فيها، أو حدائق القصور، فأزورها وأقضي فيها بعض الوقت. وأحب الحدائق اليابانية، خاصةً ما يسمَّى «حديقة الحجر»، وهي عبارة عن مساحة تُفرش بالأحجار والرمال وتُرتب بشكل معيَّن ثم تُحاط هذه المساحة بأشجار خضراء عميقة الخضرة. والمفروض في هذه الحديقة أن تساعد على التأمل (وهي مرتبطة بالبوذية من طراز الزن). ولعل اهتمامي بالحدائق هو تعبير عن إيماني بثنائية الوجود الإنساني (الجسد والروح ـ الخير والشر . . . إلخ)، فالحديقة هي النقطة التي تتقاطع فيها الطبيعة مع الإنسان، فهي ليست بشيء طبيعي/ مادي، ولا هي بعمل فني، بل هي ثمرة التوازن بين الإنسان والطبيعة والتفاعل بينهما.

تأملات أخيرة في الذات/الموضوع

هذه الرحلة الطويلة غير الذاتية غير الموضوعية في البذور والجذور والثمر هي محاولة من جانبي أن أشرح للشباب بلغه بسيطة أفكاري الأساسية و كيف تكونت. وكيف طورت أدواتي التحليلية حتى يمكنهم الدخول معها في حوار. وقد يستفيد بعضهم منها فلا يبدأ من نقطة الصفر. وفي إبان الرحلة حاولت أن ألقي الضوء على بعض الجوانب في شخصيتي (الوعي بالمرض والموت ـ داء التأمل ـ طقوس الانفصال ـ الحرب ضد الذئاب الثلاثة . . . إلخ) التي لها علاقة برحلتي. ومع هذا أرى أنه لا تزال هناك في جعبتي بضع كلمات أقولها عن ذاتي. أنظر فيها وأحاول أن أوضح كيف أراها. أي أن ذاتي تصبح موضوع تأملي ورؤيتي بشكل مباشر ومركز. ولا شك في أن مثل هذه الرؤية متحيزة (على أقل تقدير) ولكنها تتميز بأنها تحاول أن توضح بعض الدوافع الداخلية التي أسقطها على ما أقوم به من أفعال. وفهم الدوافع مسألة أساسية في فهم ما هو إنساني (أما ما هو طبيعي فلا يمكننا أن نفهمه إلا من الخارج). لكل هذا فلأحاول، فقد يكون في هذا بعض الفائدة.

حينما أتأمل حياتي ككل (الذاتية والموضوعية، الخاصة والعامة) أجد أن أهم ما فيها هو وجود عناصر عديدة أدَّت إلى اكتشافي أن الحياة الإنسانية مركبة ومفعمة بالأسرار والثنائيات والتنوع، وليست بسيطة أو سطحية أو أحادية، وأن الإنسان كائن فريد في العالم الطبيعي/ المادي.

ولعل رفض الواحدية وإدراك ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة (وما ينجم عنها من ثراء وتركيب وتعددية) هو مدخلي لفهم العالم من حولي ولفهم الآخرين، ولفهم ذاتي. فأنا أرفض الواحدية (الجوهر الواحد ـ البعد الواحد ـ الاختزالية)، كما أرفض عبادة كل ما هو غير إنساني فأرفض عبادة الطبيعة أو عبادة التكنولوجيا، أو عبادة العقل أو عبادة العاطفة أو عبادة المثالية الخالصة أو عبادة الروحية الخالصة.. كلاً على حدة. بل إنني أرى أن هذه كلها مكونات متكاملة متناقضة، تكوِّن هذا الكائن الفريد: الإنسان الإنسان الذي يقع في نقطة تقاطع بين كل هذه العناصر. والتقاطع هنا يعني التركيب كما يعني الحدود، فالطبيعة تضع حدوداً على التكنولوجيا، والمثالية على المادية، والجسد على الروح، والدنيا على الآخرة، والسياسي والمعرفي والتاريخي (والنسبي والزمني) على المطلق والثابت والمقدس، والعكس، فلا يفقد الإنسان ذاته الإنسانية في بعد واحد. ولعل فكرة التقاطع هذه تفسر تفضيلي لشعر وليام بتلر ييتس على شعر ت. س. إليوت. فالأول نجح في أن يكتب قصائد عن النقطة التي تتقاطع فيها الأسطورة مع التاريخ، أما إليوت فقد اقترب كثيراً من عالم الأسطورة وابتعد كثيراً عن عالم التاريخ. وأعتقد أن غرامي بشعر محمود درويش يمكن تفسيره في نفس الإطار (ومع هذا أعشق شعر صلاح عبد الصبور الذي يركز على نكبة الإنسان الكونية، ولا تفلح أي إنجازات تاريخية في تخفيف حزنه العميق).

ويتبدى التقاطع هذا من ناحية في عدم إنكاري الدنيا وضرورة فهمها والتمتع بها، فهي المجال الذي يحقق فيه الإنسان حريته وإمكاناته (والإمكانات التي يحبو الله بها الإنسان هي نعمة تسعده إن اعترف بها الإنسان وحققها، وهي نقمة تعذبه إن أنكرها وبددها). كما يتبدى التقاطع من ناحية أخرى في محاولتي قدر استطاعتي ألا أُستوعب فيها تماماً، وألا أذوب في اللذة والاستهلاكية، فهما يدمران حدود الإنسان. وهذ موضوع أساسي كامن في دراساتي عن جون كيتس وفي كتاب **الفردوس الأرضي**: رغبة الإنسان الأمريكي العارمة في أن يحقق الفردوس الآن وهنا، فينكر التاريخ والماضي، وينكر المستقبل، ويعيش في اللحظة وحسب، وينكر ما وراء حدود المادة (أي ينكر عناصر

التقاطع والتركيب)، فينقلب الفردوس إلى جحيم، لأن الإنسان كائنٌ مركب لا يمكنه أن يعيش إلا داخل حياة مركبة، لا هي بالمادية الدنيوية ولا بالروحية الأخروية.

كما تظهر الثنائية (وما ينجم عنها من تقاطع) في ميلي نحو التنظير والتأمل وانجذابي نحو عالم الفكر، ولكني مع هذا أحاول قدر استطاعتي أن يظل التنظير منفتحًا على الحياة، والتأمل على الواقع، وعالم الفكر على عالم الممارسة. قد أقوم بنحت النماذج الإدراكية وأرى تفاصيل الواقع من خلالها، ولكن أحاول قدر استطاعتي أن يظل النموذج منفتحًا على التفاصيل، حتى يمكن للتفاصيل أن تثريه وتعدله، بل وقد تغيره (ومن هنا تظهر العلاقة الحلزونية بينهما).

ولا شك في أنه توجد في شخصيتي نزعات إمبريالية (فاوستية بروميثية) تتضح في أنني عبر حياتي كان هناك هدف/ مشروع في حياتي (هدف/ مشروع كان أكبر من مقدراتي دائمًا، لا أعرف كامل أبعاده إلا بعد أن أدخله، ولعل هذه إستراتيجية نفسية غير واعية لأخدع نفسي حتى لا أجبن عن القيام بالمشروع: فهل في مقدور إنسان أن يبدأ مشروعًا لا ينتهي إلا بعد أكثر من ربع قرن، ويكلفه من الأموال ما لا يملك عندما يبدأ مشروعه؟!). وأقوم دائمًا بترتيب تفاصيل حياتي وتنظيم وقتي بشكل صارم في إطار هذا المشروع، وأحدد مقدار المكسب والخسارة من خلاله.

ونفس النزعة الإمبريالية تتضح في مقدرتي على تجاهل الزمان أحيانًا (بالمعنى المباشر والمعنى الفلسفي) ليصمت العالم بكل تفاصيله من حولي، وليتحول من تفاصيل متناثرة إلى أنماط تاريخية متكررة (وأحيانًا ساكنة). بل إنني أتجاهل الآخرين أحيانًا (ومن هذا ما أشرت إليه من قبل من عدم حضور جنازات وعدم زيارة المرضى)، وعندي مقدرة على توظيفهم (وتوظيف ذاتي) لخدمة ما أتصور أنه القضية. والذئاب الثلاثة التي نهشتني وثقتي في نفسي هي تعبير عن هذه النزعة.

ولكن مع هذا يجب أن أذكر الجانب الآخر، وهو أنني مدرك لهذه النزعة الإمبريالية، بل أمقتها، ولعل وجودها داخلي، ورؤيتي لجوانبها المظلمة، هما اللذان دفعاني إلى الحرب ضدها سواء في البشر أم في السياسة. أما الذئاب الثلاثة، فقد قضيت على اثنين منها وروضت الثالث. وثقتي بنفسي هي في نهاية الأمر ثقة بالإنسان وبمقدرته على تجاوز ذاته وعلى الإصلاح والتحول وعلى معرفة حدوده، فهي ثقة لا ينتج عنها غرور وخيلاء، وإنما اعتزاز بالإنسان ومقدراته، وتفاؤل دائم بخصوص المستقبل. وتولد

هذه الحالة العقلية والنفسية في نفسي مقدرة على المزيد من العمل من أجل إقامة العدل في الأرض وخلق مجتمع يليق بنا كبشر (أو هكذا أرى القضية). ويمكن أن أقول الشيء نفسه عن مشروعي الفكري، فهو لم يكن قط مشروعًا خاصًا للشهرة أو اللذة أو تحقيق الذات على حساب الآخرين، وإنما كان مشروعًا له بُعد إنساني عام، سواءٌ حين كتبت عن الصهيونية أم عن الأدب أم قصص الأطفال، أم حتى حين غيّرت معمار منزلي وأثاثه! وتوظيف الآخرين يمكن فهمه في إطار هذا، فلم أكن أوظف الآخرين لصالحي الشخصي، بل أرى أنني كنت أتعاون معهم لإنجاز مشروع فكري أتصور أنه سيكون فيه الخير للجميع (ولعل هذا يفسر الحجم الضخم للعمل التطوّعي الذي أسهم به الكثيرون في **الموسوعة**، فقد أدركوا الطابع الإنساني العام لهذا المشروع). وأحرص دائمًا في مؤلفاتي أن أعطي كل ذي حق حقه حتى لا أنسب لنفسي شيئًا لم أقم به. كما أحاول قدر استطاعتي أن أعوض من يتّعاون معي عما بذله من جهد بشكل أو بآخر (بخلاف ما قد أدفعه له من أجر زهيد). فإن كان طالبًا في الدراسات العليا مثلاً أحاول أن أناقشه في رسالته وأوفر له بعض المراجع وأشجعه (وعلى كلٍّ يُسأل في هذا كل من تعاونت معه). وقد سمَّت طالبتي جيهان فاروق هذه النزعة بأنها «الهندسة الإنسانية» أو «الشبكة الإنسانية»، وهي أنني أكوِّن شبكة من العلاقات الإنسانية أمثل أنا مركزها، الجميع يخدم فيها الجميع بطريقة تراحمية مبتكرة بحيث يحقق جميع الأطراف من خلالها المكاسب المباشرة (التي تفوق أحيانًا ما تحققه العلاقات التعاقدية) ولا يشعر أفرادها بالوحدة واليتم الكوني.

وأبذل جهدًا كبيرًا فى محاولة العثور على المواهب الشابة وتشجيعها، فهم فى مجتمع غرق تماما فى تفاصيل الحياة اليومية واستوعبه الإيقاع السريع المجنون، وبدأت النمطية تهيمن عليه. فى هذا المجتمع، يمكن أن تولد عقول مبدعة ولكنها تضيع فى الزحام ولا تتعرف على نفسها، بل وتفقد الثقة تمامًا فى ذاتها إن لم يرعها أحد، خاصة مع غياب أي مؤسسات بحثية فعالة ترعاهم وتنمى قدراتهم. ولعل تجربتى الإيجابية مع أساتذتى عبر حياتى هى التى ولدت هذا الجانب فى شخصيتى، فلولاهم لما دخلت عالم الفكر والإبداع، ولما أنتجت ما أنتجت.

ويبدو أننى بدأت محاولات اكتشاف المواهب الشابة هذه فى سن مبكرة بدون وعى، فكثير من زملائى فى الولايات المتحدة ممن أكملوا دراساتهم، وممن استمرت العلاقة معهم

يخبروننى أننى كنت دائمًا أستحثهم وأتصل بهم وأكتب لهم وأشجعهم وأنمى ثقتهم بأنفسهم. وقد زاد هذا الاتجاه عندى عندما بدأت فى التدريس فى كلية البنات، إذ لاحظت أن كثيراً من الطالبات الذكيات ليس عندهن أي ثقة فى أنفسهن (والمفارقة أن الغبيات منهن كن على عكس ذلك تمامًا إذ يتمتعن بثقة بالغة بأنفسهن). ولذا أصبحت من أهم وظائفى أن أكتشف الذكيات المتواريات. وحينما عدت من الولايات المتحدة بدأت فى تكوين حلقات من الشباب نجتمع بشكل دورى، فنتحاور ونتسامر وننمو فكريا ونأتنس الواحد منا بالآخر. وقد تطورت هذه الاجتماعات إلى أن أصبحت ندوة شهرية، كانت تضم فى البداية بعض الشباب ذوى التوجه الإسلامى، وكان الهدف منها هو تطوير خطاب إسلامى جديد، ثم تطورت الندوة ليصبح هدفها تطوير خطاب تحليلى جديد وتعميق الإحساس بالمنهج.

وكان مشروعي المعرفي (خاصةً إبان كتابة **الموسوعة**) يشبه الهوس بعض الوجوه (في حديث لي مع الأستاذ هيكل بعد إنجاز الموسوعة قلت له: إنني لم أكن أشعر بضخامة المشروع ولا الهوس الذي أصابني، فضحك وقال: هذه هي طبيعة الهوس). ولكنني مع هذا لم أهمل حياتي العائلية والاجتماعية، فرتبت لأولادي حياتهم، ورغم أن زوجتي شاركتني الهوس (أو الجنون المقدس) إلا أنها لم تفقد حياتها في مشروعي، فقد ساهمت في مشروعي كزوجة وكأستاذة جامعية، واستمرت في حياتها الجامعية وصداقاتها. ورغم إهمالي بعض جوانب حياتي الاجتماعية فإنني نجحت في جوانب أخرى كثيرة، فلم أتوقف عن رؤية أصدقائي وأقاربي، ولم أتوقف عن التمتع بكثير من جوانب الحياة الدنيا. باختصار شديد: لم أتحول إلى راهب ينكر عالم الجسد والطبيعة، رغم أن مشروعي المعرفي تملَّك عليَّ ذاتي وجوانحي.

وبرغم انغلاقي النسبي على ذاتي (وهو أمر أرى أنه ضروري أحيانًا ليحمي الإنسان نفسه مما هو شائع ومألوف، وليقي نفسه شر التفاصيل والتفاهات ولغو الحديث والأحداث اليومية) فإنني لم أتقوقع قط. بل ظللت منفتحًا على ما هو أمامي، وعلى من هم حولي، أتفاعل معهم وأتعلم منهم. قد لا أقبل ما أرى، ولكني أخضعه دائمًا للتحليل، وأستبطن ما أرى أنه خير، وبعد مدة طويلة (بعد أن يكتمل النموذج الجديد!) أبدأ في التحول (ألم أنتقل من ضيق المادية إلى رحابة الإيمان في ربع قرن؟!).

وكثيراً ما تهاجمني لحظات يفقد الكون فيها معناه، وتصبح الأمور سخيفة ونسبية،

وأبدأ في الشعور بالرغبة في تحطيم ذاتي وتحطيم من حولي. حدث لي هذا عند توقيع اتفاقية كامب ديفيد. كما حدث في عام ١٩٧٩، وأنا في الولايات المتحدة، وكنت أقوم ساعتها بجولة في الكونجرس لأحدثهم عن علاقة إسرائيل بجنوب إفريقيا. وفجأة بدأت أشعر بسخافة ما أفعله وأتساءل عن جدواه. وكنت أسأل مرافقتي: لم لا أتوقف عن كل هذا، وأذهب إلى مطعم فرنسي أو صيني يطل على النهر فأجلس فيه وأتناول ما أريد من أطعمة ثم أدخن سيجاراً وأذهب بعدها إلى المسرح وأعود إلى منزلي. وبذلك أكون قد أعطيت ظهري للتاريخ، بل وأخرجت لساني له؟ لماذا سأعود إلى مصر، وأنا عندي عروض مغرية لوظائف عديدة؟! أمكث في أمريكا، بلد اللاتاريخ والآن وهنا، فأعيش في اللحظة ولا أفكر لا في الماضي ولا في المستقبل، فأفقد وعيي وأهنأ بما تحس به حواسي الخمس، بحُسبانه البداية والنهاية... أليست هذه ألذ طريقة للانتحار يعرفها المرء؟!

كانت مثل هذه اللحظات تهاجمني، ولكني، بفضل الله وبسبب إيماني به وبالإنسان، أعود إلى عالم الوعي والحدود والمقدرة على التجاوز فأستمر. فأذهب إلى الكونجرس، على سبيل المثال، أقابل بعض أعضائه لأحدثهم عن تحيز الإعلام الأمريكي ومن ثَمَّ حرصه على عدم كشف العلاقة بين جيبين استيطانيين عنصريين، أخرج الأدلة من حقيبتي أعطيها إياهم، علَّ الله أن ينير أبصارهم وحتى تتحول الحقيقة إلى عدل. ثم أعود بعد ذلك إلى مصر، لأدرِّس في كلية البنات ولأكتب **الموسوعة**، ولأعقد ندوة شهرية أتفاعل من خلالها مع الشباب.

* * *

لعله قد يكون من المناسب أن أنهي هذه الرحلة الفكرية، هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية، بقصة فنان مدينة كوورو، أهديها لجمال حمدان. كما أهديها لكل فنان أو مفكر يتفانى في عمله ويُستوعب فيه حتى ينسى تمامًا الزمان والمكان والطبيعة/ المادة، ليبدع عملاً فنيًا جميلاً. خامته مستقاة من الطبيعة، ولكنه في تناسقه وتركيبيته وجماله يقف شاهداً على قوة النفس البشرية ومقدرتها على التجاوز، والقصة من كتاب هنري ديفيد ثورو **وولدن**:

«كان هناك فنان يعيش في مدينة كوورو، دائب المحاولة للوصول إلى الكمال. وذات مرة تراءى له أن يصنع عصا. وقد توصل هذا الفنان إلى أن الزمان عنصر مكوِّن للعمل

الفني الذي لم يصل بعد إلى الكمال، أما العمل الكامل فلا يدخله الزمان أبدًا. فقال لنفسه: سيكون عملي كاملاً من جميع النواحي، حتى لو استلزم الأمر ألا أفعل شيئًا آخر في حياتي.

«فذهب في التو إلى غابة باحثًا عن قطعة من الخشب، لأن عمله الفني لا يمكن أن يُصنع من مادة غير ملائمة. وبينما كان يبحث عن قطعة الخشب، ويستبعد العصاة تلو الأخرى، بدأ أصدقاؤه تدريجيًا في التخلي عنه، إذ نال منهم الهَرَم وقضَوْا. أما هو، فلم يتقدم به العمر لحظة واحدة، فوفاؤه لغايته وإصراره وتقواه السامية أضفت عليه، دون علمه، شبابًا أزليًا. ولأنه لم يهادن الزمن، ابتعد الزمان عن طريقه، ولم يسعه إلا أن يطلق الزفرات عن بُعد، لأنه لم يمكنه التغلب عليه. وقبل أن يجد الفنان العصا المناسبة من جميع النواحي، أضحت مدينة كوورو أطلالاً عتيقة، فجلس هو على أحد أكوامها لينزع لحاء العصا. وقبل أن يعطيها الشكل المناسب، كانت أسرة كاندهار الحاكمة قد بلغت نهايتها، فكتب اسم آخر أعضائها على الرمل بطرف العصا، ثم استأنف عمله بعد ذلك. ومع انتهائه من تنعيم العصا وصقلها لم يعد النجم كالبًا في الدب القطبي. وقبل أن يضع الحلقة المعدنية (في طرف العصا لوقايتها)، وقبل أن يُزيِّن رأسها بالأحجار الثمينة كانت آلاف السنين قد مرت. وكان براهما قد استيقظ وخلد إلى النوم عدة مرات.

«وحينما وضع الفنان اللمسة الأخيرة على العصا، اعترته الدهشة حين تمددت العصا بغتة أمام ناظريه لتصبح أجمل المخلوقات طُرًا. لقد صنع نسقًا جديدًا بصنعه هذه العصا، عالمًا نسَبُه كاملة وجميلة، وقد زالت في أثناء صنعه مدن وأسَر قديمة، ولكن حلت محلها مدن وأسَر أكثر جلالاً. وقد رأي الفنان الآن وقد تكومت عند قدميه أكوام النجارة التي سقطت لتوها، رأى أن مرور الوقت في السابق بالنسبة له ولعمله كان مجرد وهم، وأنه لم يمر من الوقت إلا القليل.

«كانت مادة عمله نقية صافية، وكان فنه نقيًا صافيًا، فكيف كان يمكن للنتيجة ألا تكون رائعة؟».

والله أعلم

مؤلفات الدكتور المسيري

الأعمال المنشورة باللغة العربية

- **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني** (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٧٢؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

- **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**: رؤية نقدية (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٧٥).

- **العنصرية الصهيونية** (سلسلة الموسوعة الصغيرة، بغداد ١٩٧٥).

- **اليهودية والصهيونية وإسرائيل**: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥).

- **مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي**: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

- **الفردوس الأرضي**: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

- **الأيديولوجية الصهيونية**: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (جزءان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١؛ طبعة ثانية في جزء واحد ١٩٨٨).

- **الغرب والعالم**: تأليف كافين رايلي (ترجمة بالاشتراك) (جزءان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥).

- **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**: دراسة في الإدراك والكزامة (منظمة التحرير الفلسطينية، تونس ١٩٨٧؛ نشر خاص، القاهرة ١٩٨٨؛ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠).
- **افتتاحيات الهادئ**: تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان (ترجمة بالاشتراك) (وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمي، الكويت ١٩٨٨).
- **الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية**: دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٩٠).
- **هجرة اليهود السوفييت**: منهج في الرصد وتحليل المعلومات (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٠).
- **الأميرة والشاعر**: قصة للأطفال (دار الفتى العربي، القاهرة ١٩٩٣).
- **الجمعيات السرية في العالم** (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣).
- **إشكالية التحيز**: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (تأليف وتحرير) (جزءان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٣؛ جزءان، واشنطن ١٩٩٦؛ سبعة أجزاء؛ القاهرة ١٩٩٨).
- **أسرار العقل الصهيوني** (دار الحسام، القاهرة ١٩٩٦).
- **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**: رؤية حضارية جديدة (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧، ١٩٩٨، ٢٠٠١).
- **من هو اليهودي؟** (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧، ٢٠٠١).
- **موسوعة تاريخ الصهيونية** (ثلاثة أجزاء، دار الحسام، القاهرة ١٩٩٧).
- **اليهود في عقل هؤلاء** (دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة ١٩٩٨).
- **اليد الخفية**: دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨؛ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠؛ دار الشروق ٢٠٠١).
- **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).

- **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته** (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٩).
- **قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى** (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٩).
- **نور والذئب الشهير بالمكار**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).
- **سندريلا وزينب هانم خاتون**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).
- **رحلة إلى جزيرة الدويشة**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).
- **معركة كبيرة صغيرة**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).
- **سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).
- **العلمانية تحت المجهر**: بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠).
- **رحلتي الفكرية ـ في البذور والجذور والثمر**: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠١، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٦).
- **الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى** (دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة ٢٠٠١).
- **الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).
- **فلسطينيةً كانت ولم تَزَل: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (نشر خاص**، القاهرة ٢٠٠١).
- **قصة خيالية جدا**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).
- **العالم من منظور غربي** (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠١).
- **الجماعات الوظيفية اليهودية**: نموذج تفسيري جديد (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).
- **ما هي النهاية؟** قصة للأطفال بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).
- **قصص سريعة جدا**: قصة للأطفال (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

- **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية**: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي (عدة طبعات: القاهرة ـ دمشق ـ برلين ـ نيويورك ـ نشر إلكتروني، ٢٠٠٢ - حقوق الطبع محفوظة للقراء).
- **أغنيات إلى الأشياء الجميلة**: ديوان شعر للأطفال (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).
- **انهيار إسرائيل من الداخل** (دار المعارف، القاهرة ٢٠٠٢).
- **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة**: دراسات نظرية وتطبيقية (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠٢).
- **مقدمة لدراسة الصراع العربي ـ الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله** (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢).
- **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢).
- **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).
- **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (جزءان، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).
- **أغاني الخبرة والحيرة والبراءة**: سيرة شعرية، شبه ذاتية شبه موضوعية (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٣).
- **الحداثة وما بعد الحداثة**: بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٣).
- **البروتوكولات واليهودية والصهيونية** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٣).
- **الموسوعة الموجزة** (مجلدان، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٣).
- **التجانس اليهودي والشخصية اليهودية** (كتاب الهلال، دار الهلال، ٢٠٠٤).

الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية

- A Lover from Palestine and Other Poems
  (Palestine Information Office, Washington D.C., 1972).
- Israel and South Africa: The Progression of a Relationship
  (North American, New Brunswick, N.J., 1976; Second Edition 1977; Third Edition, 1980; Arabic Translation, 1980).

• The Land of Promise: A Critique of Political Zionism

(North American, New Brunswick, N.J., 1977; Arabic Translation 1981).

• Three Studies in English Literature

(North American, New Brunswick, N.J., 1979).

• The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry .

(Three Continents Press, Washington D.C., 1983).

• A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories

(Co-editor) (Quartet, London, 1996).

الأعمال المترجمة

• صهيونيسم ترجمة إلى اللغة الإيرانية لكتاب موسوعة تاريخ الصهيونية (طهران، مؤسسة جاب وانتشارات، جمهورية إيران الإسلامية، ١٩٩٤).

• Israel-Africa Do Sul: A Marcha Deum Relacionamento.

(ترجمة إلى اللغة البرتغالية لكتاب Israel and South Africa) ريو دي جانيرو، البرازيل، ١٩٧٨).

• Daha kapsamlive aciklazici bir sekularizm paradigmasina dogru Modernite, ickinlik ve cozulme iliskisi uzerine bir calisma (إستانبول، تركيا، ١٩٩٧)

ترجمة إلى اللغة التركية لدراسة طويلة باللغة الإنجليزية بعنوان «نحو نموذج أكثر شمولية وتركيبًا للعلمانية»، نُشرت موجزة في كتاب عن العلمانية في الشرق الأوسط

• Secularism in the Middle East, ed. John Esposito and Azzam al-Tamimi, (Hurst, London, 2000).

ـ وقد تُرجمت العديد من المقالات التي كتبها الدكتور المسيري إلى لغات أخرى مثل الفرنسية والمالاوية.

دراسات وندوات عن أعمال المسيري

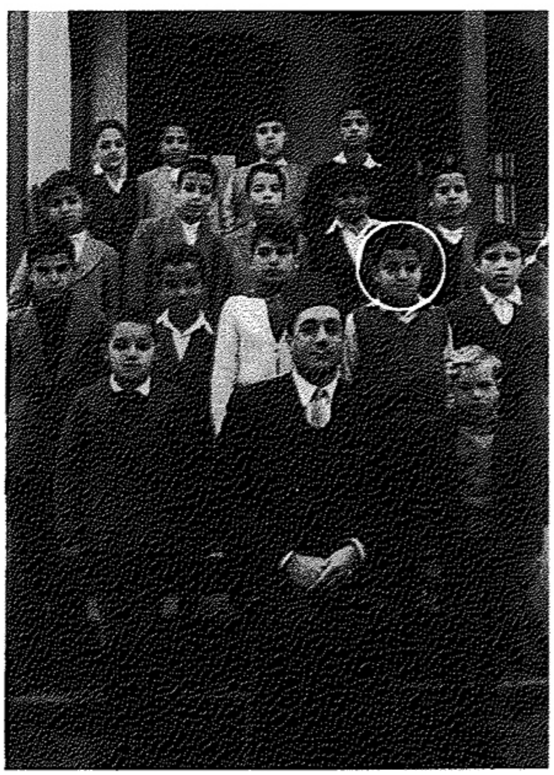
- ندوة عن الكتابات الفكرية (أي التي لا تتناول موضوع الصهيونية) في لندن (١٢ يناير ١٩٩٨).
- مجلة الجديد (عمان، ملف خاص، شتاء عام ١٩٩٨ ـ العدد العشرون).
- ندوة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، **عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (٢٩ ـ ٣١ مارس ٢٠٠٠).
- **في عالم عبد الوهاب المسيري**: كتاب حواري، قام بتحريره د. أحمد عبد الحليم عطية (أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة) حول أعمال المؤلف، اشترك فيه عدة مفكرين من بينهم: محمد حسنين هيكل ـ محمود أمين العالِم ـ محمد سيد أحمد ـ جلال أمين (دار الشروق ٢٠٠٤).
- ندوة في قسم التاريخ، جامعة القاهرة، عن مؤلفات الدكتور المسيري (٢٤ مارس ٢٠٠٥).

ـ الموقع الإلكتروني: www.elmessiri.com

رحلتى فى صور



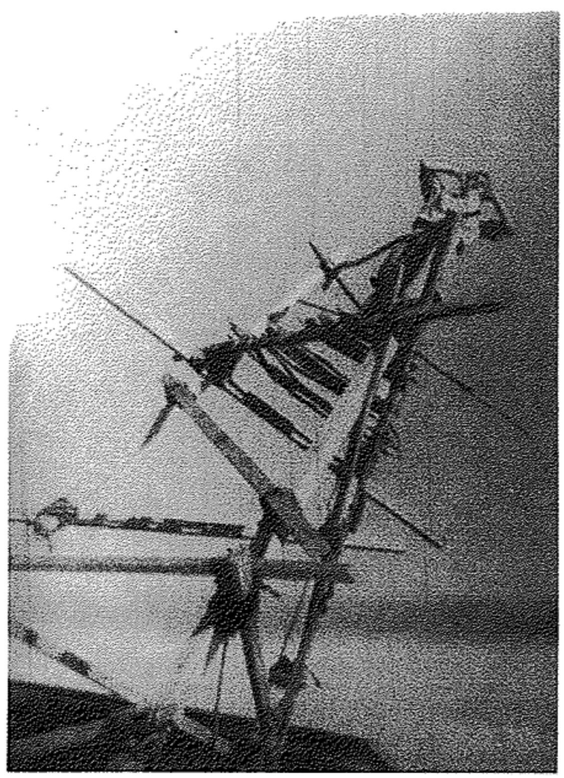
أول صورة التقطت للدكتور المؤلف
(الثاني من اليمين) وعمره ثلاث
سنوات عام ١٩٤١



الشهادة الابتدائية عام ١٩٤٩
في مدرسة دمنهور الأميرية



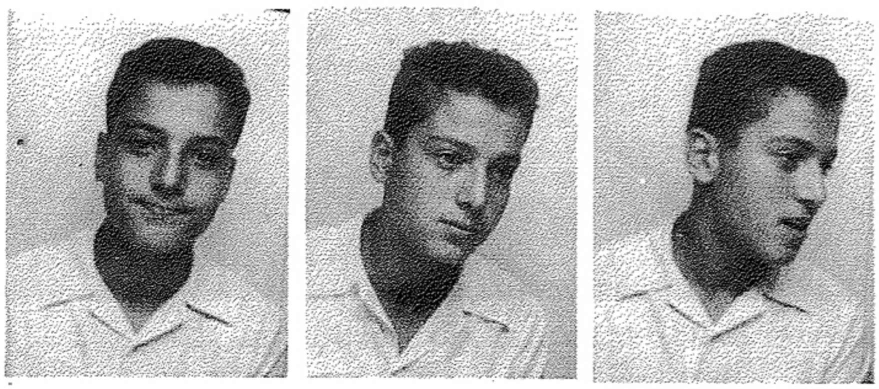
مع بعض الأصدقاء في دمنهور عام ١٩٥٢



المؤلف يؤذن لصلاة الظهر في معسكر
للكشافة بأبي قير عام ١٩٥٢



في الحرس الوطني عام ١٩٥٣



عام١٩٥٤



عام ١٩٥٥


(بطاقة شخصية)

اسم التلميذ

الفرقة والفصل

ميعاد الدخول

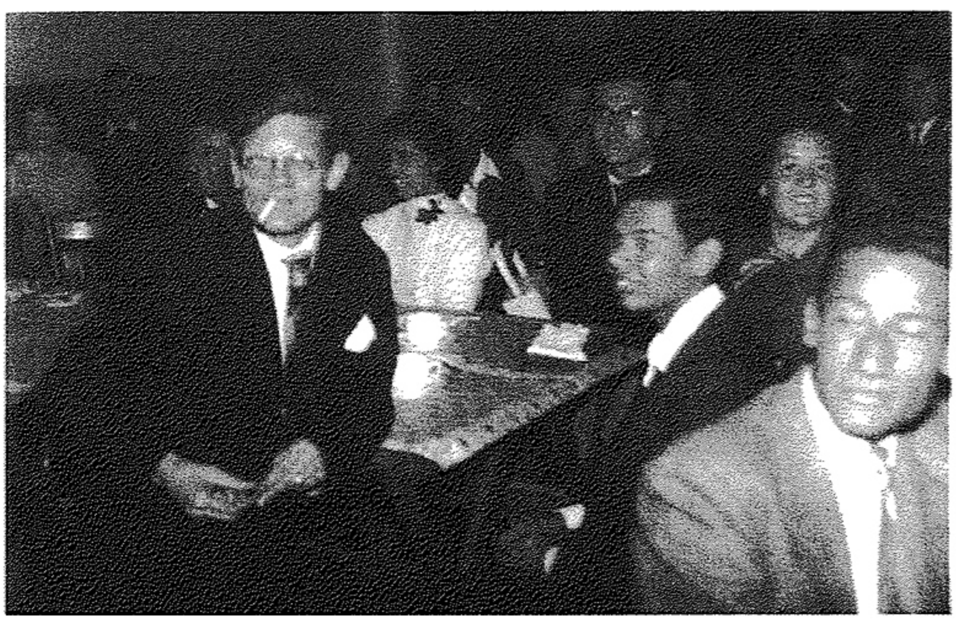
المشرف

ناظر المدرسة

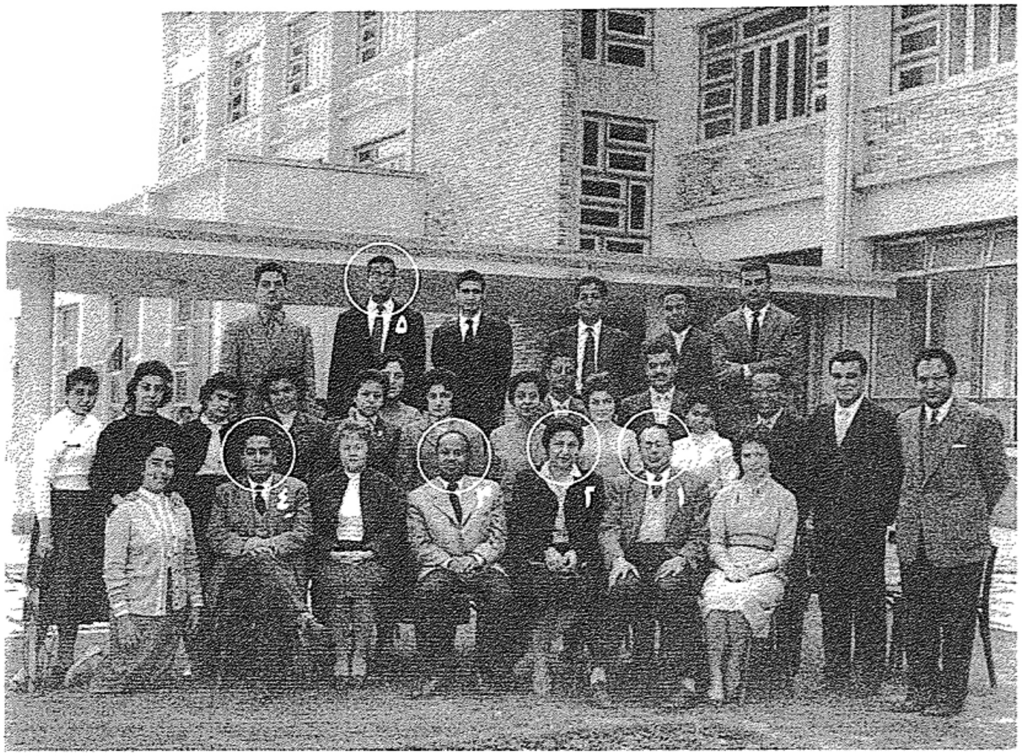
بطاقة مدرسة دمنهور الثانوية عام ١٩٥٤



أمام مبنى كلية الآداب بالإسكندرية عام ١٩٥٧



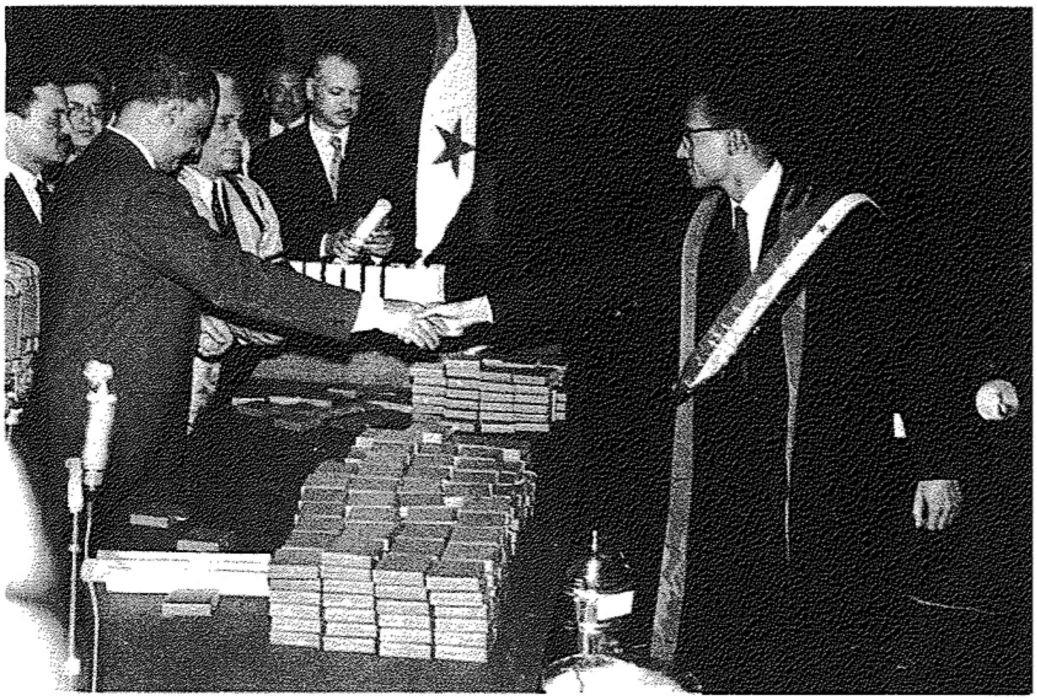
مع البروفيسور الشاعر هيث ستبس في حفل
عام بالكلية ـ السنة الثانية عام ١٩٥٧



دفعة ١٩٥٩ قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، جامعة الإسكندرية. ويظهر بالصورة الدكتور محمود المنزلاوى (١) الدكتورة نور شريف (٢) والدكتور عبد العال قدال (٣) والدكتور محمد مصطفى بدوي (٤) والمؤلف (٥).



عام ١٩٦٠



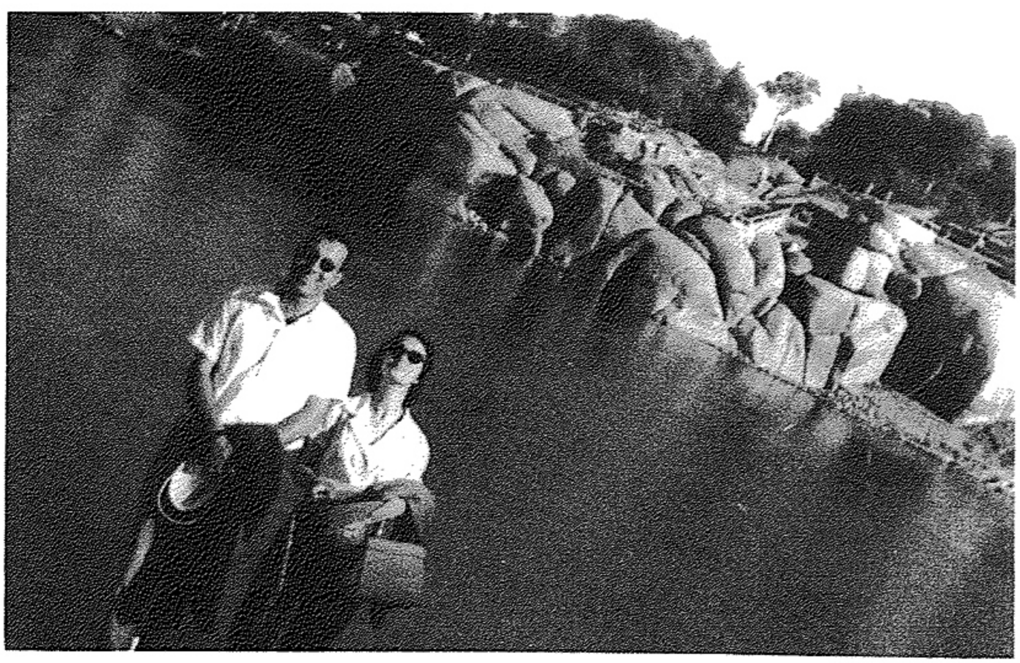
الرئيس عبد الناصر يسلم المؤلف شهادة الليسانس في عيد العلم عام ١٩٦٠ وبجوار الرئيس عبد العزيز السيد وزير التعليم العالي وخلفه كمال الدين حسين نائب رئيس الجمهورية



صورة الزفاف عام ١٩٦٠



بكلية الآداب بالإسكندرية عام ١٩٦٢



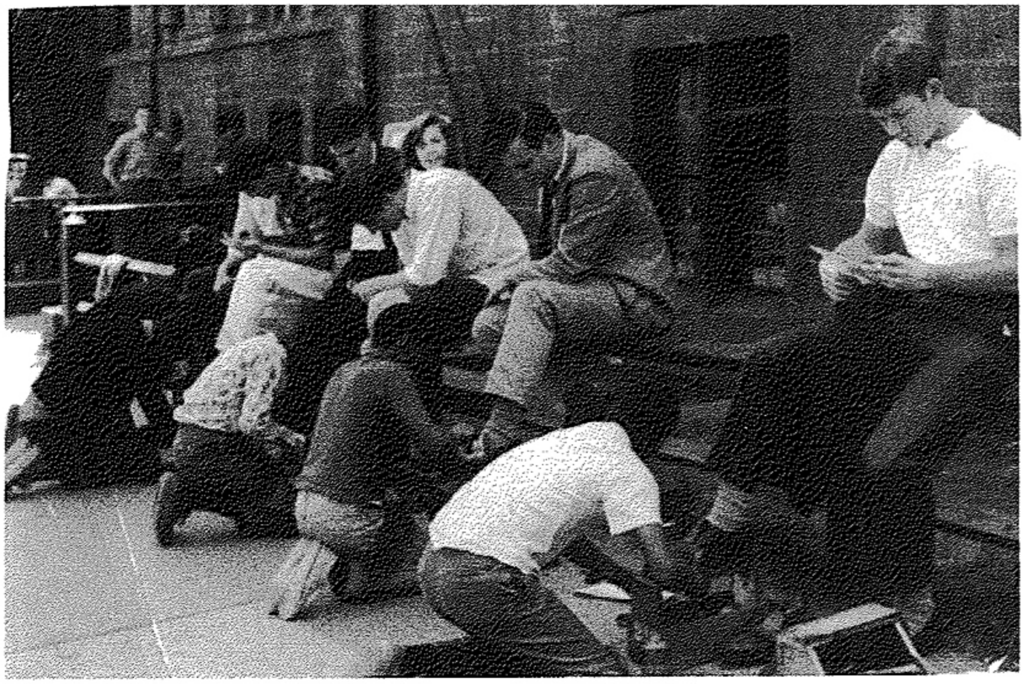
أسوان مع زوجته الدكتورة هدى حجازى عام ١٩٦٢



كلية الآداب عام ١٩٦٢



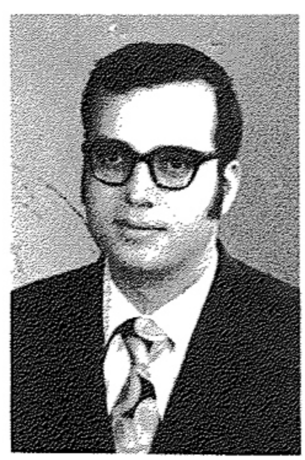
عسكري مجند في البحرية
عام ١٩٦٢



ماسحو الأحذية السود في الولايات المتحدة عام ١٩٦٣



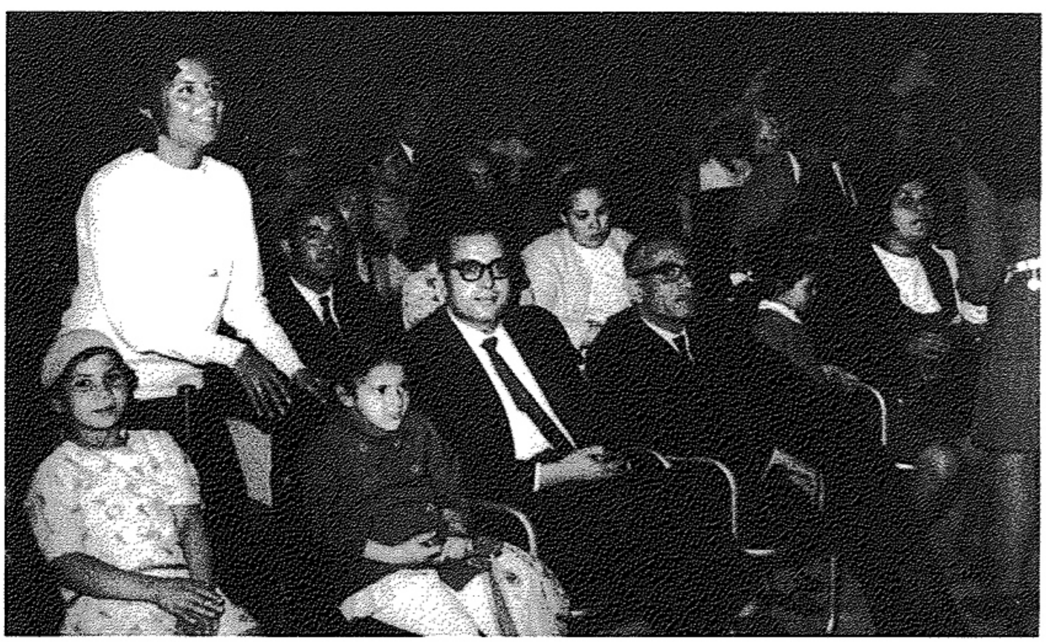
في جامعة كولومبيا بنيويورك بجوار
تمثال المفكر لرودن عام ١٩٦٣



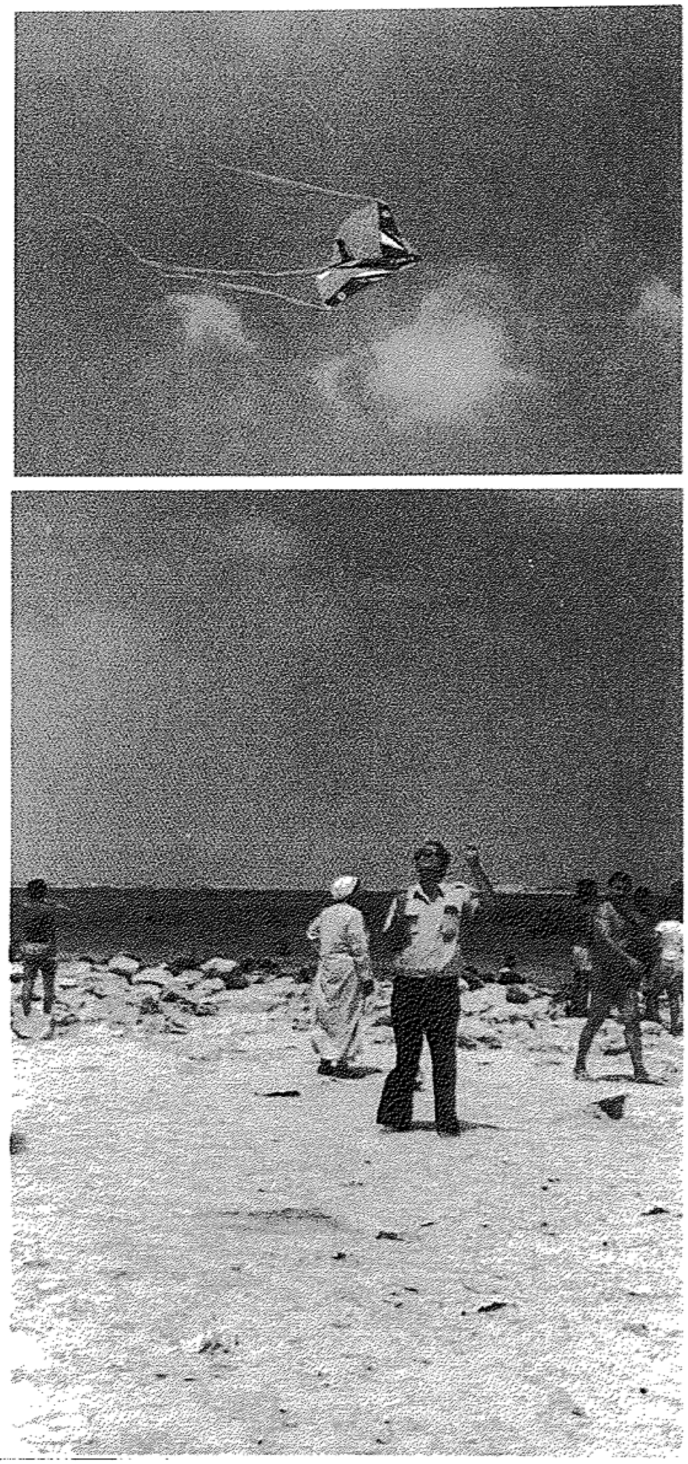
عام ١٩٦٣



في منزل البروفيسور كيلوج في
الولايات المتحدة عام١٩٦٨



حفلة في كلية البنات عام ١٩٧٢



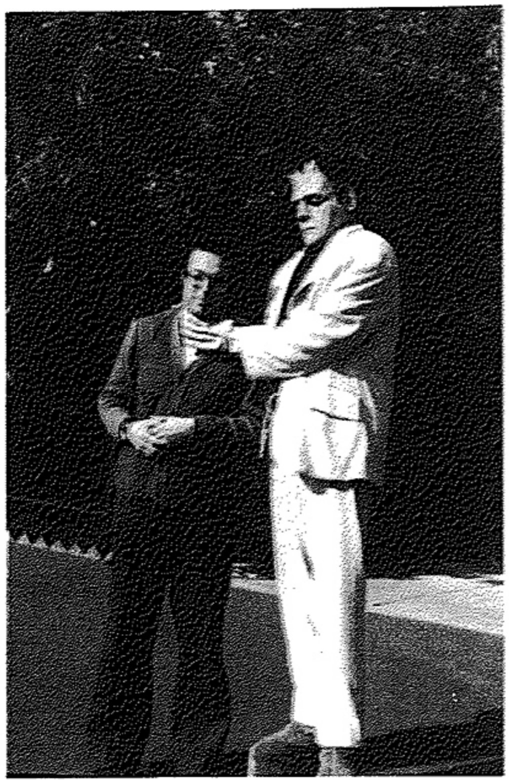
المؤلف في محاولة ناجحة لتطيير طائرة ورقية عام ١٩٧٣



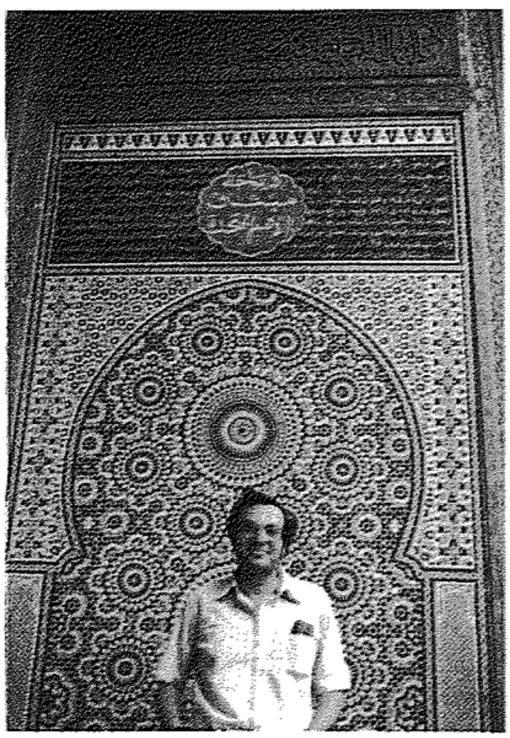
مع الأسرة (نور وياسر والدكتورة هدى) عام ١٩٧٤



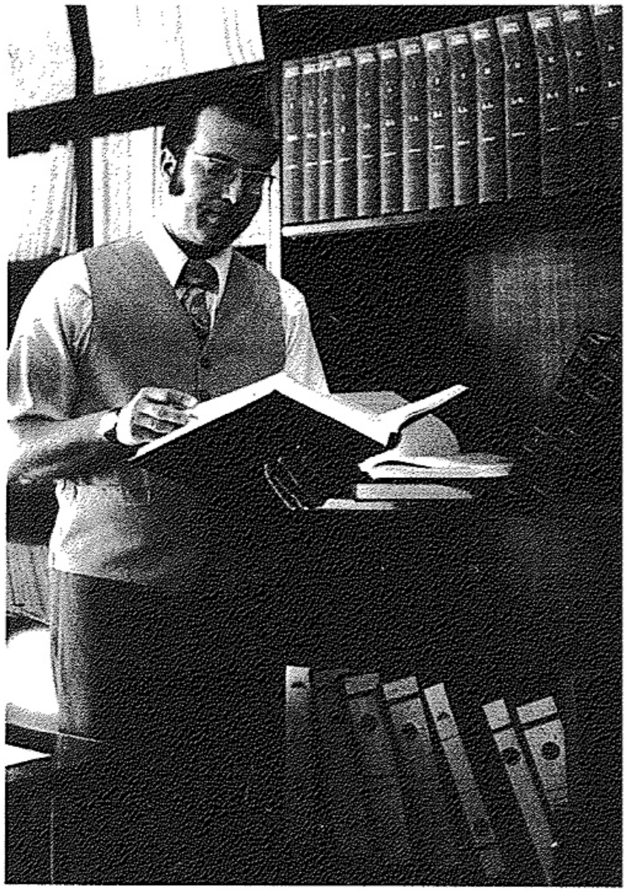
أفراد الأسرة مع الدكتور ديفيد وايمر
وزوجته في القاهرة عام ١٩٧٤.



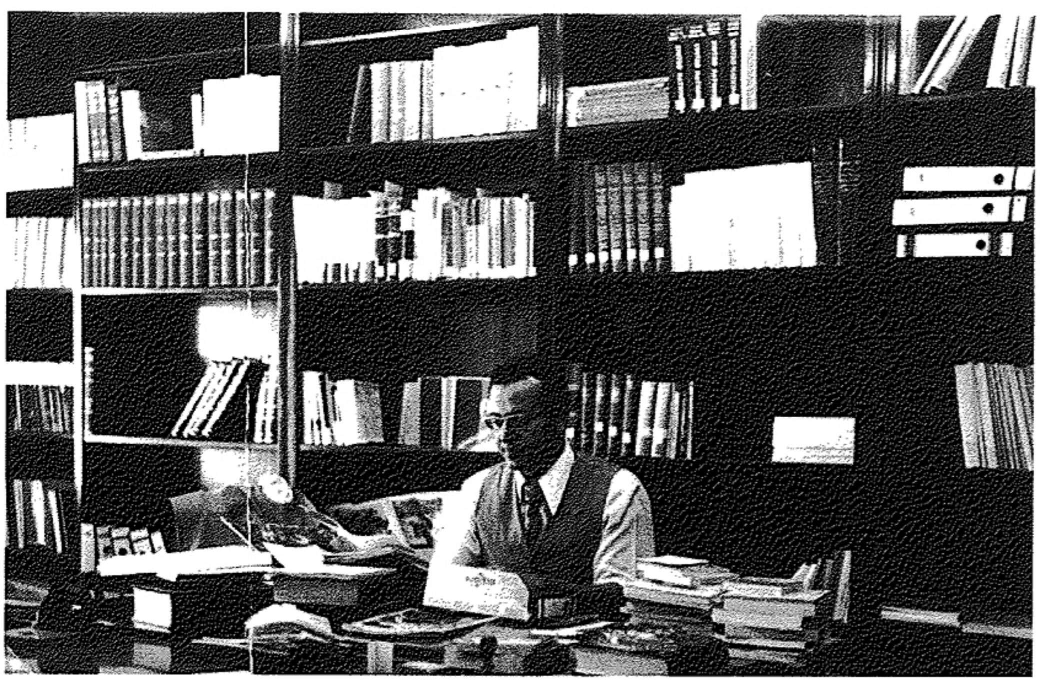
في هوليوود مع فرانكنشتين عام ١٩٧٨



مبنى هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٧٦



أثناء كتابة الموسوعة
في مكتبة مركز الدراسات
السياسية والإستراتيجية
عام ١٩٧٥





مع زوجته والمرحوم عادل حسين عام ١٩٨٢



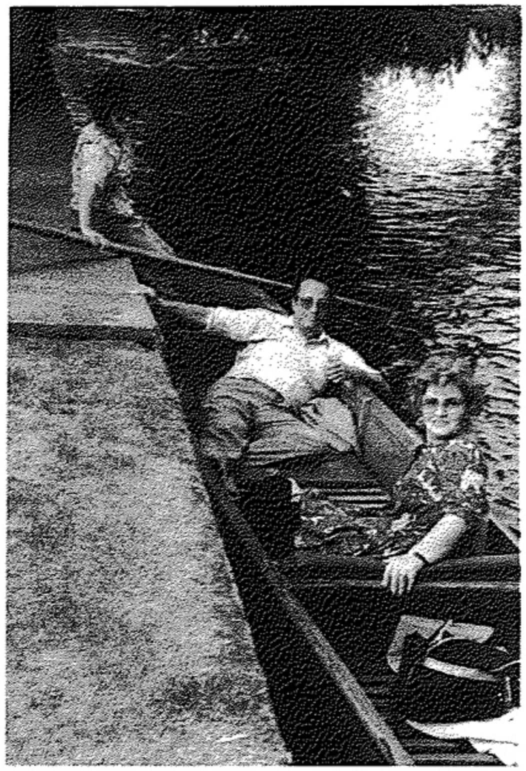
مع الدكتورة فاطمة موسى عام ١٩٨٦ في الرياض، المملكة العربية السعودية



الرياض ـ المملكة العربية السعودية عام ١٩٨٦



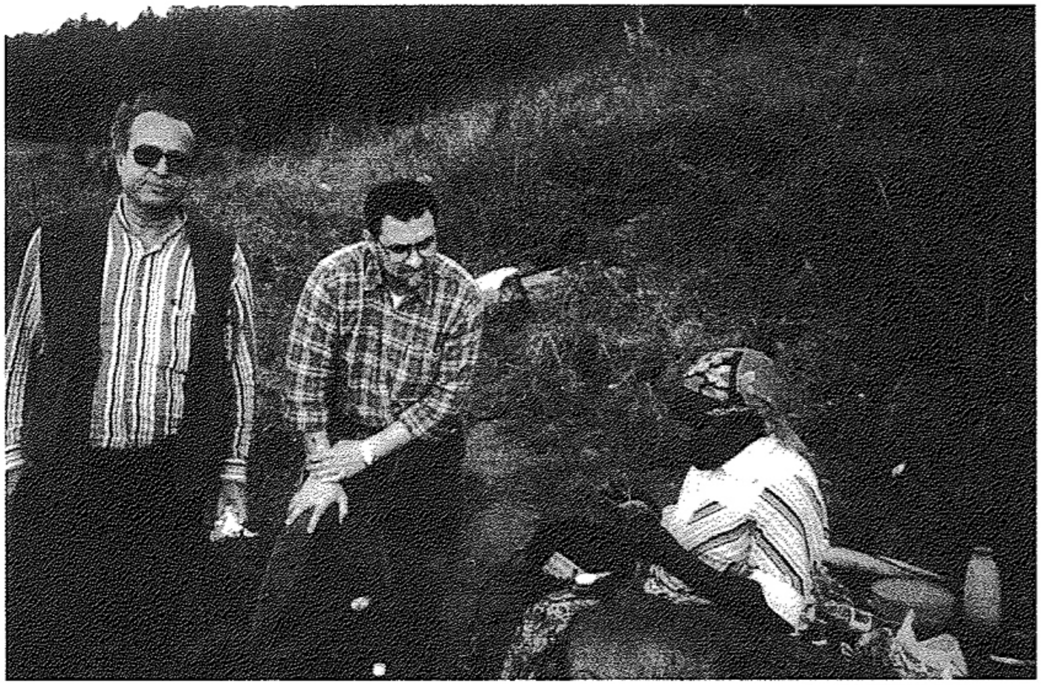
أمام ستون هنج ببريطانيا عام ١٩٨٧



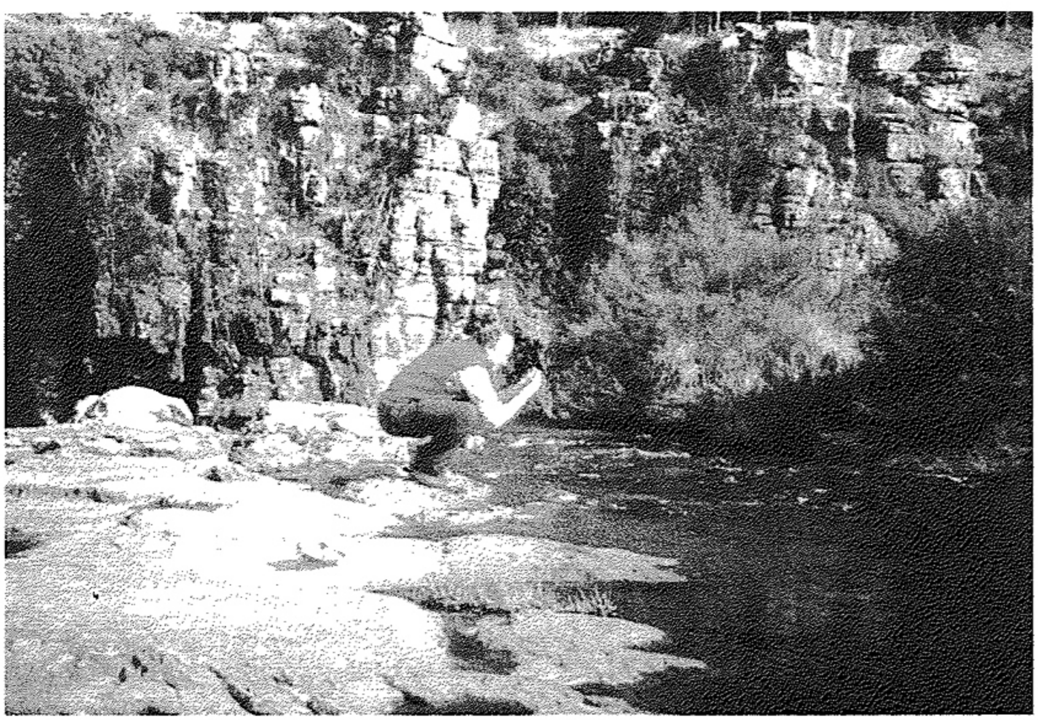
مع زوجته وابنته في كمبردج عام ١٩٩٠



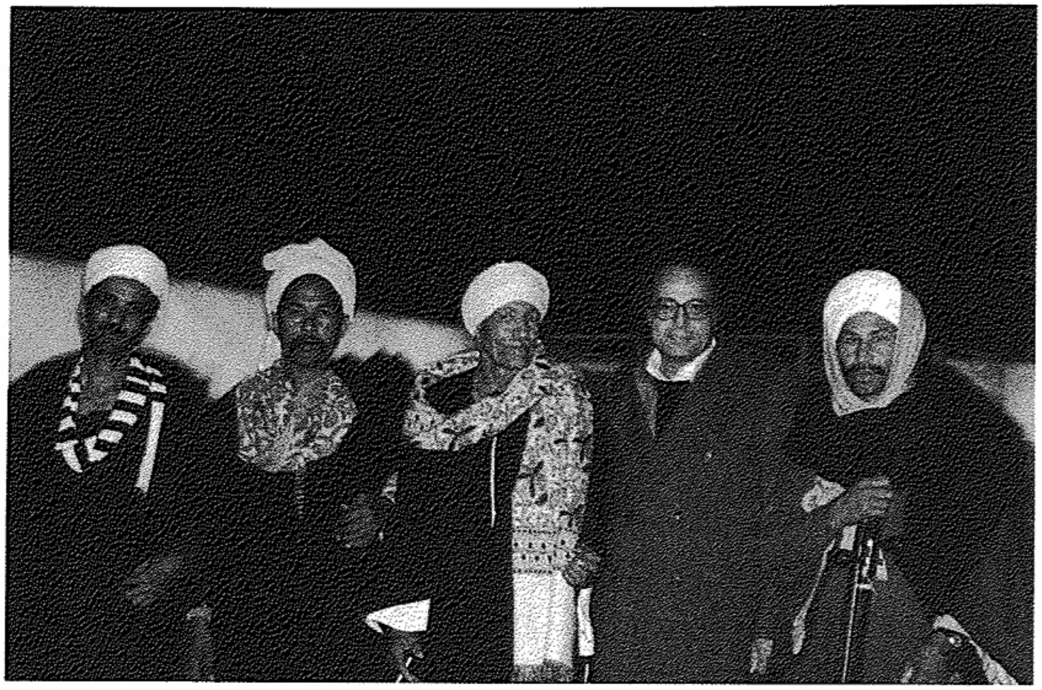
لوحة جدارية رسمت خصيصاً بمناسبة عودة ابنته من كمبردج بالدكتوراة عام ١٩٩١



مع عزام التميمى في جنوب إفريقيا عام ١٩٩٢



المؤلف يتوضأ في جنوب إفريقيا عام١٩٩٥



مع منشدي السيرة الهلالية ١٩٩٦



الرئيس مبارك يسلمه جائزة أحسن موسوعة بمعرض الكتاب عام ١٩٩٩



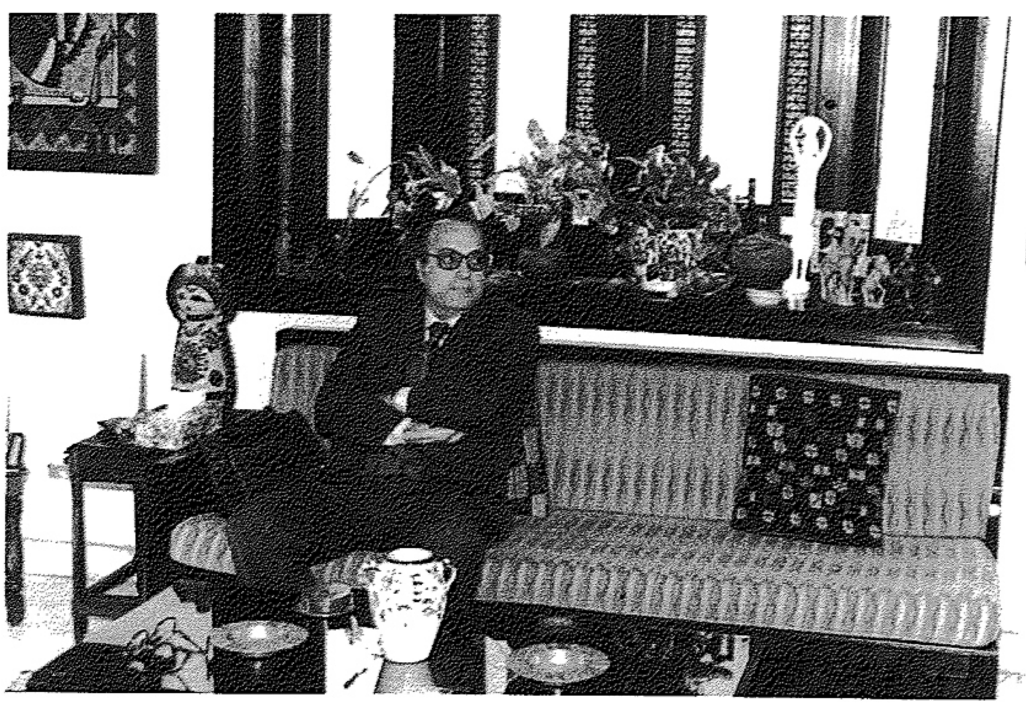
بشرفة منزله عام ١٩٩٩



مع سفير الإكوادور بمعرض الفنان جونزالو أنديرا كراو عام ١٩٩٩



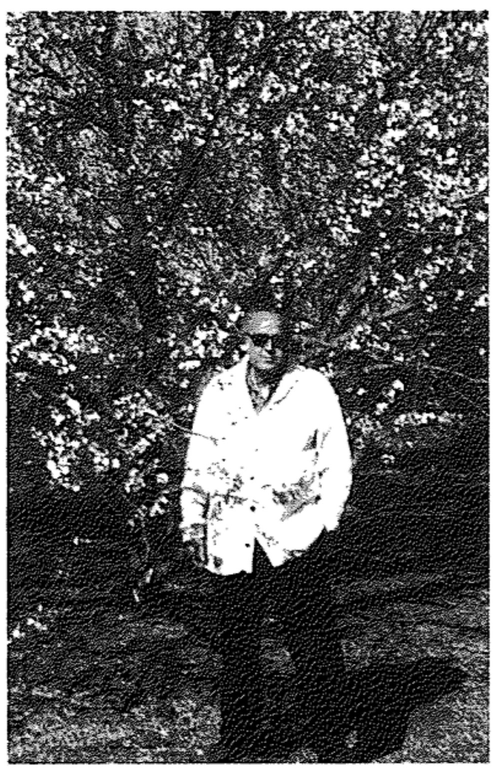
بالمنزل عام ١٩٩٩



في المنزل عام ٢٠٠٠



مع د. أسامة الباز والفنان عصمت داوستاشي في افتتاح معرض عام ٢٠٠٠



في قرية العمار بين أشجار المشمش عام ٢٠٠١



في برنامج تليفزيوني عام ٢٠٠٢



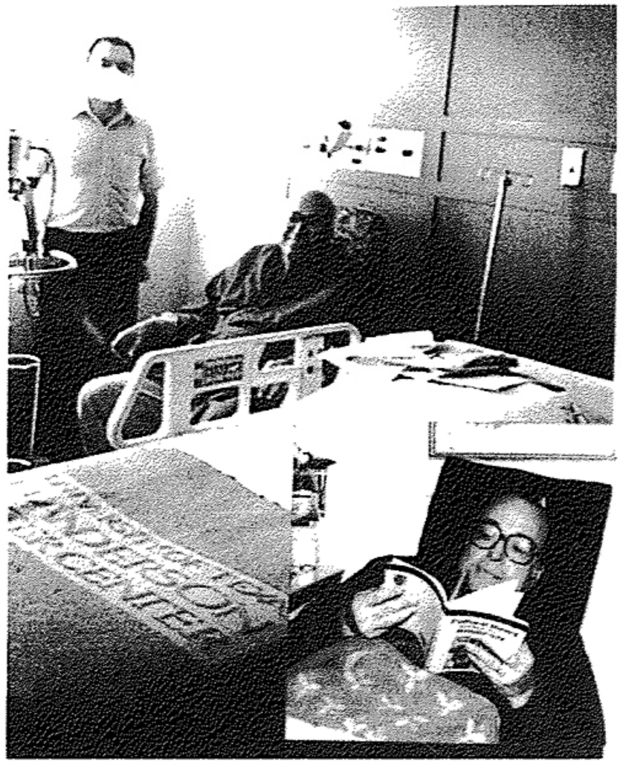
فى برنامج تليفزيوني عام ٢٠٠٢



مع أبو العلا ماضي رئيس حزب الوسط (تحت التأسيس) عام ٢٠٠٢



المؤلف بمنزله ووراءه المشربية الحديثة التى قام بتصميمها عام ٢٠٠٢

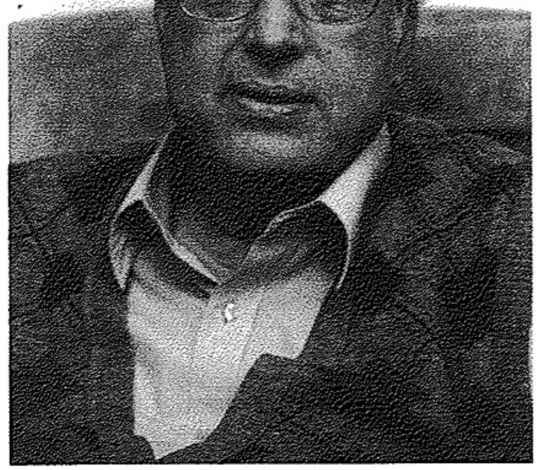


المؤلف أثناء وجوده فى مركز
م. د. أندرسون للسرطان
بهيوستن، تكساس، لإجراء عملية
زرع نخاع. والمؤلف يُعالج على
نفقة سمو الأمير عبد العزيز ين فهد.



مع زوجته بقرية العمار بين أشجار المشمش عام ٢٠٠٢

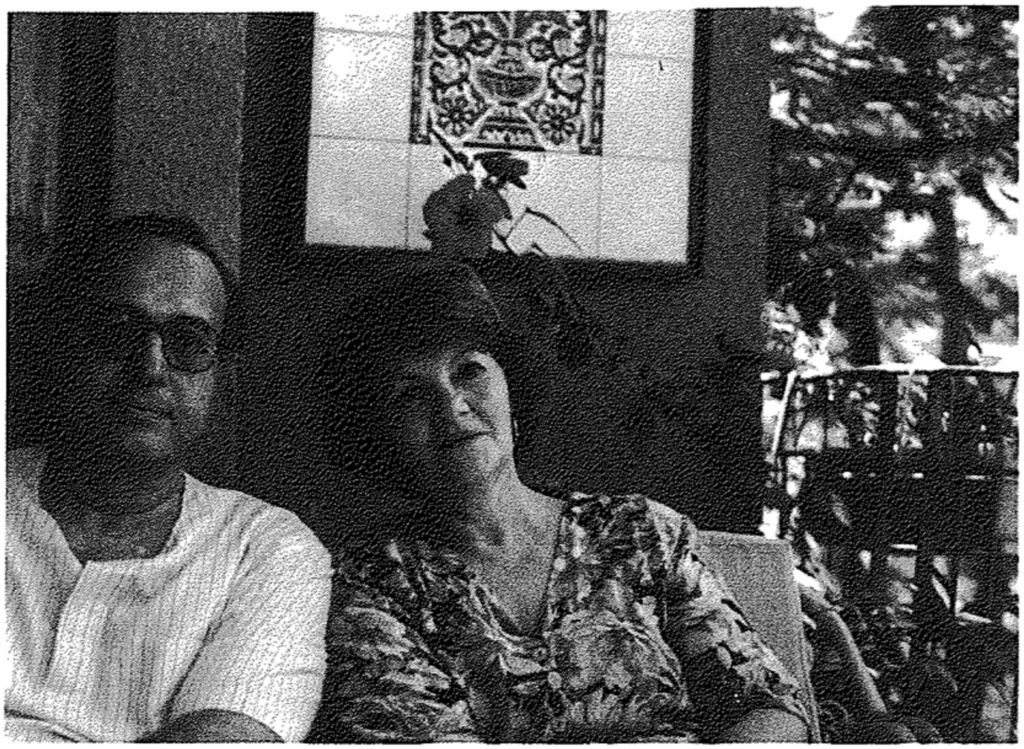




عام ٢٠٠٢



أثناء مناقشة رسالة الدكتوراة المقدمة من د. جيهان فاروق ويظهر في الصورة د. فضيلة فتوح ود. محمد عناني عام ٢٠٠٢



مع الزوجة عام ٢٠٠٢



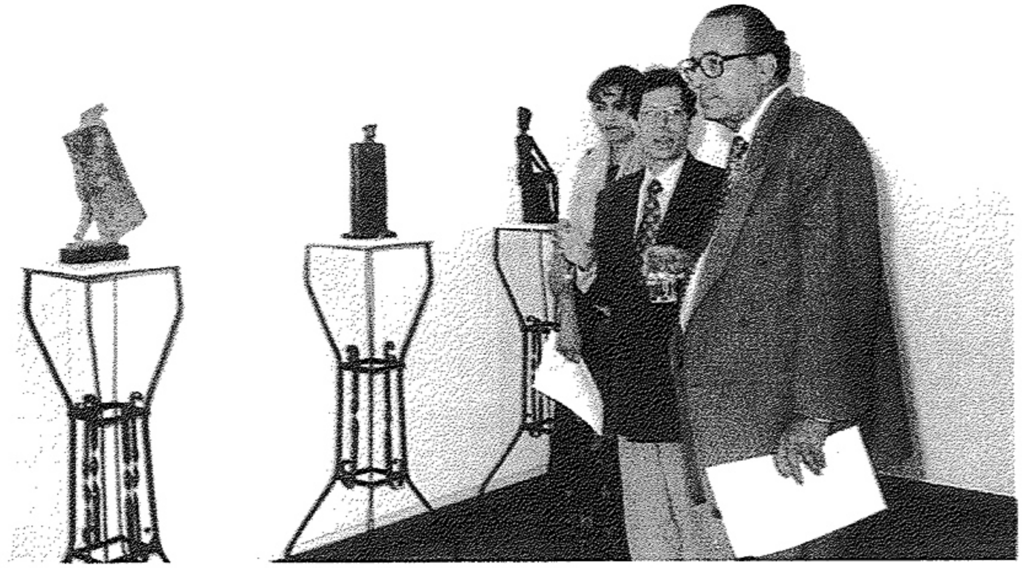
عام ٢٠٠٣



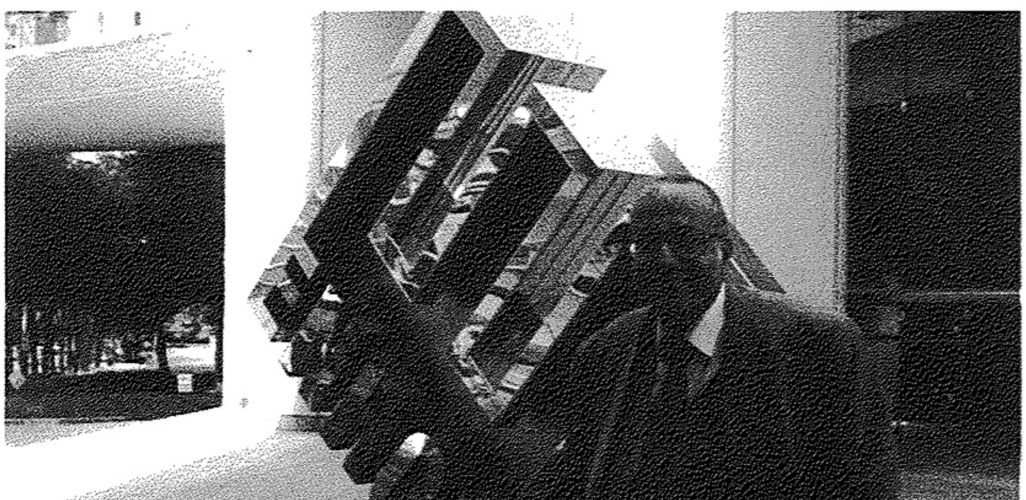
مع ناشره المهندس إبراهيم المعلم عام ٢٠٠٣



مؤتمر الحملة الدولية ضد العدوان على العراق عام ٢٠٠٣



في معرض الدكتور العلاوي عام ٢٠٠٣ وتظهر في الصورة الدكتورة تقوى بدر



المؤلف أمام مقر شركة إنرون عام ٢٠٠٣



مع الأستاذ هيكل بمكتبه عام ٢٠٠٣



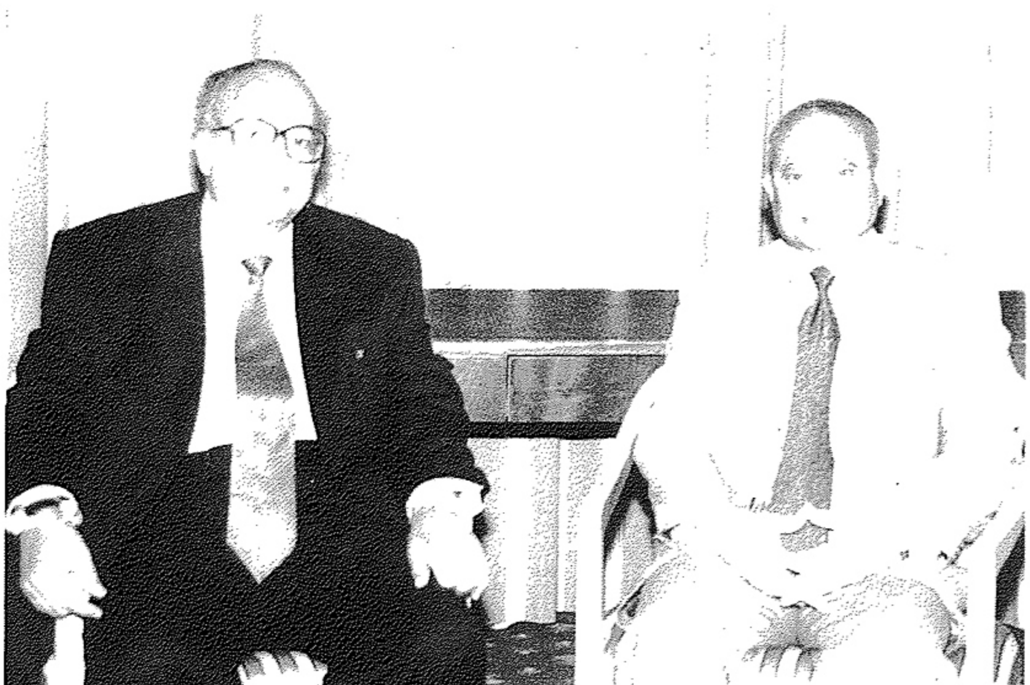
حديقة هنتنجتون في كاليفورنيا عام ٢٠٠٣



عام ٢٠٠٣



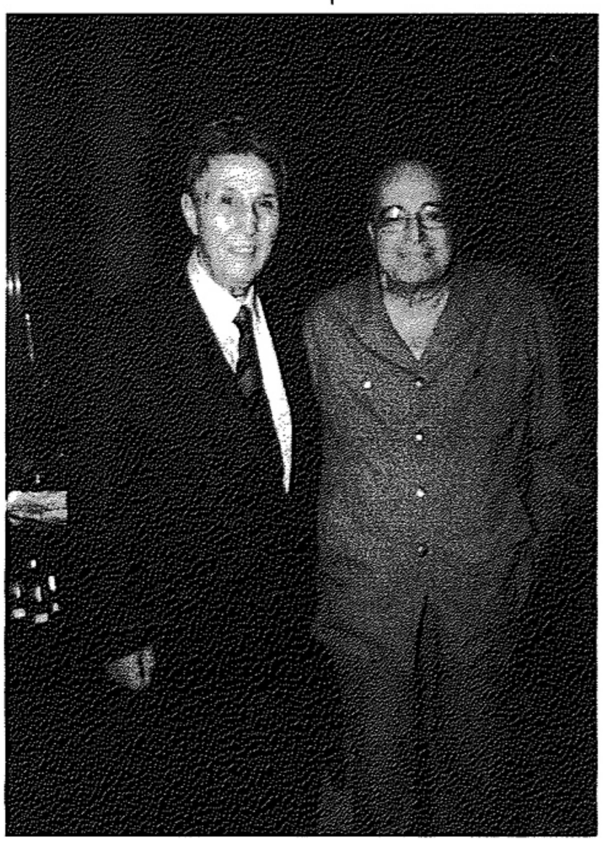
عام ٢٠٠٤



مع الرئيس مأمون عبد القيوم، رئيس جمهورية المالديف عام ٢٠٠٤



مع الأسرة (من اليمين نور ، ياسر ، دنيا بهاء طاهر ، نديم ، أدهم ، الدكتورة هدى ، المؤلف)
عام ٢٠٠٤



مع الرئيس الجزائري أحمد بن بيللا عام ٢٠٠٥

رحلتى الفكرية

سيرة غير ذاتية غير موضوعية

هذا الكتاب، يروى رحلة عبد الوهاب المسيرى الفكرية بوصفه مثقفا مصريا عربيا إسلاميا ويرصد تحولاته الفردية فى الفكر والمنهج ويؤرخ، فى الوقت نفسه، لجيل بأكمله، أو لقطاع منه. فتحولات صاحب هذه السيرة ليست بأى حال منبتة الصلة بما كان يحدث حوله. ومن هذا المنظور، تصبح أحداث حياة المؤلف لا أهمية لها فى حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها فى مدى ما تلقيه من ضوء على تطوره الفكرى. وقد فهم المؤلف كثيرًا من أحداث حياته الخاصة (الذاتية) من خلال نفس الموضوعات الأساسية الكامنة والمقولات التحليلية التى استخدمها فى دراساته وأبحاثه (الموضوعية)، وليس العكس. ولكن هذه الرحلة الفكرية، مع هذا هى رحلة المؤلف الفردية، فهو الذى تفاعل مع ما حوله من تجارب منذ أن وُلد فى دمنهور ونشأ فيها إلى أن انتقل إلى الإسكندرية ومنها إلى نيويورك ثم أخيرًا إلى القاهرة حيث استقر به المقام.

فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية، سيرة غير ذاتية، فهى أيضًا سيرة غير موضوعية، سيرة إنسان يلتقى فى فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا فهو لا يذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب وإنما يشفعها دائمًا بأحداث من حياته أو اقتباسات من كتاباته تبين كيف ترجمت القضية الفكرية (العامة) نفسها إلى أحداث ووقائع محددة فى حياته الشخصية (الخاصة)
والكتاب محاولة لعرض بعض أفكار صاحب السيرة الأساسية كما تتمثل فى معظم
بطريقة مبسطة، كما أنها تبين كيف تشكلت هذه الأفكار ومدى ترابطها وبعض تط
فهى دراسة فى البذور والثمر، كما يقول العنوان.

6 221102 014922

دار الشروق
www.shorouk.com